

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт всеобщей истории Российской Академии наук

На правах рукописи

Мельник Александр Гаврилович

КУЛЬТЫ РУССКИХ СВЯТЫХ В КОНЦЕ XIV–XVI ВЕКЕ:
СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ И ПРАКТИКИ ПОЧИТАНИЯ

Специальность 5.6.1. – Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный консультант
доктор исторических наук,
член-корреспондент
Российской Академии наук
С.М. Каштанов

Москва

2022

Оглавление

Введение	7
Глава 1. Подъем почитания русских святых в конце XIV–XV в.	56
1. 1. Святитель Петр митрополит	61
1. 2. Святитель Леонтий Ростовский	62
1. 3. Преподобный Сергей Радонежский	64
1. 4. Преподобный Антоний Печерский	71
1. 5. Преподобный Никита Переславский	72
1. 6. Святитель Стефан Пермский	73
1. 7. Преподобный Варлаам Хутынский	73
1. 8. Преподобный Кирилл Белозерский	75
1. 9. Святитель Иоанн Новгородский	75
1. 10. Святитель Алексей митрополит	76
1. 11. Преподобный Никон Радонежский	79
1. 12. Преподобный Димитрий Прилуцкий	80
1. 13. Святитель Пителим Пермский	81
1. 14. Святитель Евфимий Новгородский	81
1. 15. Благоверные князья Феодор, Давид и Константин Ярославские	81
1. 16. Святитель Иона митрополит	87
1. 17. Преподобный Савва Вишерский	87
1. 18. Мученики Михаил и Феодор Черниговские	88
1. 19. Святитель Исаия Ростовский	88
1. 20. Юродивый Исидор Ростовский	105
1. 21. Преподобный Авраамий Ростовский	114
1. 22. Преподобный Петр, царевич Ростовский (ордынский)	122
1. 23. Преподобный Михаил Клопский	128
1. 24. Преподобный Пафнутий Боровский	128
1. 25. Благоверный Александр Невский	128

1. 26. Святитель Феодор Ростовский.....	129
1. 27. Святитель Арсений Тверской	131
1. 28. Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие	131
1. 29. Святитель Моисей Новгородский	132
1. 30. Юродивый Максим Московский.....	132
1. 31. Благоверные Петр и Феврония Муромские	138
1. 32. Преподобный Дионисий Глушицкий.....	138

Глава 2. Московские государи и культы русских святых..... 155

2.1 Небесные покровители московских государей и русского воинства в сражениях конца XV–XVI в.	155
2. 2. Московский великий князь Василий III и культы русских святых	161
2. 3. Московские государи как проводники культов русских святых в XVI в.	170
2. 4. Царь Иван IV и культ святого Никиты Переславского.....	178
2. 5. Богомолья царя Ивана Грозного.....	185
2. 6. Богомолья царя Федора Ивановича.....	210
2. 7. Богомолья царя Бориса Годунова.....	217

Глава 3. История распространения культов наиболее популярных русских святых на Руси в конце XIV–XVI в. 225

3. 1. Распространение культа страстотерпцев Бориса и Глеба в XII–XVI вв.	227
3. 2. Распространение культа святителя Леонтия Ростовского в XIV–XVI вв. ...	240
3. 3. Распространение культа святителя Петра митрополита в конце XIV–XVI в.	250
3. 4. Распространение культа преподобного Сергия Радонежского в XV–XVI вв.	263
3. 5. Распространение культа преподобного Варлаама Хутынского в XV–XVI вв.	280
3. 6. Распространение культа святителя Алексея митрополита в XV–XVI вв.	286

3. 7. Распространение культа преподобного Димитрия Прилуцкого в конце XV–XVI в.	296
3. 8. Распространение культа преподобного Кирилла Белозерского в XV–XVI вв.	303
3. 9. Распространение культа преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в конце XV–XVI в.	315
3. 10. Распространение культа благоверных князей Феодора, Давида и Константина Ярославских в последней трети XV–XVI в.	333
3. 11. Распространение культа преподобного Александра Свирского в XVI в.	338

Глава 4. Монастыри как центры почитания русских святых

в XV–XVI вв.	348
4. 1. Троице-Сергиев монастырь.....	350
4. 2. Кирилло-Белозерский монастырь.....	363
4. 3. Соловецкий монастырь.....	371
4. 4. Московский Чудов монастырь.....	385
4. 5. Иосифо-Волоколамский монастырь.....	392
4. 6. Ферапонтов монастырь.....	409
4. 7. Ярославский Спасский монастырь.....	410
4. 8. Антониев Сийский монастырь.....	418
4. 9. Никольский Коряжемский монастырь.....	424
4. 10. Никольский Корельский монастырь.....	430
4. 11. Антониев Краснохолмский монастырь.....	436
4. 12. Коломенский Брусеневский монастырь.....	437
4. 13. Коломенский Спасский монастырь.....	438
4. 14. Коломенский Голутвинский монастырь.....	439
4. 15. Кирилло-Новоезерский монастырь.....	440
4. 16. Спасо-Прилуцкий монастырь.....	442
4. 17. Новгородский Свято-Духовский монастырь.....	445

4. 18. Тихвинский Успенский монастырь.....	445
4. 19. Богоявленский Островский монастырь	446
4. 20. Костромской Ипатьевский монастырь.....	446
4. 21. Можайский монастырь Иоакима и Анны.....	451
4. 22. Можайский Лужецкий монастырь	452
4. 23. Можайский Сретенский монастырь	454
4. 24. Можайский Борисоглебский монастырь	454
4. 25. Можайский Петровский монастырь.....	455
4. 26. Суздальский Покровский монастырь.....	455

Глава 5. Практики почитания «своих» святых

в русских монастырях XV–XVI вв. 465

5. 1. Практики первоначального утверждения культов русских святых в XV–XVI вв.	466
5. 2. Практики почитания святых Сергия и Никона Радонежских в Троице-Сергиевом монастыре XV–XVI вв.	475
5. 3. Практики почитания Кирилла Белозерского в основанном им монастыре в XV–XVI вв.	503
5. 4. Практики почитания «своих» святых в Спасо-Прилуцком монастыре в XV – XVI вв.	521
5. 5. Практики почитания св. Алексея митрополита в Чудовом монастыре середины XV–XVI в.....	536
5. 6. Практики почитания преподобных Зосимы и Савватия в Соловецком монастыре в конце XV–XVI в.....	557
5. 7. Практики почитания преподобного Иосифа Волоцкого в Иосифо-Волоколамском монастыре XVI в.	589
5. 8. Практики почитания св. Антония Сийского в основанном им монастыре второй половины XVI в.	611
Заключение.....	625
Список сокращений.....	634

Неопубликованные источники.....	638
Опубликованные источники	640
Литература.....	660

Введение

Актуальность темы исследования

Почитание святых представляло собой одно из самых характерных и выразительных явлений эпохи Древней Руси и в том числе в рассматриваемый период конца XIV–XVI в. С утверждением христианства и вплоть до конца XVII в. культы святых сопровождали людей от рождения и крещения до самой смерти. Гробница святого часто становилась средоточием не только религиозной, но и общественной жизни того времени. Очевидно, тогда не было такого человека, начиная с простого смертного и кончая великим князем или царем, который бы не обращался к святым со всеми своими мольбами и чаяниями. В тот период сформировались многочисленные и разнообразные практики почитания святых. Культы святых проявлялись не только в сугубо религиозной, а и в социальной сфере. Впрочем, надо иметь в виду, что тогда эти сферы не были строго разграничены. Таким образом, почитание святых занимало одно из самых высоких мест в иерархии ценностей людей указанной эпохи.

Актуальность избранной темы определяется тремя следующими факторами. Во-первых, высокая значимость для людей той эпохи культов святых актуализирует рассмотрение этого явления в наше время. Во-вторых, социальная роль культов русских святых и практики почитания последних в конце XIV–XVI в. крайне слабо изучены, что усиливает научный интерес к данным феноменам. В-третьих, в России по окончании советского периода почитание святых вновь вышло на авансцену религиозной и социальной жизни, что требует углубленного исследования подобного явления прошлых времен.

Рассмотрение культов подвижников благочестия поможет лучше понять человека Древней Руси. Сквозь призму практик почитания святых мы более отчетливо сможем различить устремления, ценности, характер религиозности,

менталитет людей того времени.

В настоящей работе предпринята попытка рассмотрения следующих пяти вопросов, которые охватывают большинство проявлений культов святых:

1. Подъем почитания русских святых в конце XIV–XV в.
 2. Московские государи и культы русских святых в XV–XVI вв.
 3. История распространения культов самых популярных русских святых в XV–XVI вв.
 4. Монастыри как центры почитания русских святых в XV–XVI вв.
 5. Практики почитания «своих» святых в монастырях XV–XVI вв.
- Рассмотрению каждого из этих вопросов посвящена особая глава.

Степень разработанности темы

Некоторый интерес к русским святым как особой общности, отличной от сонма других православных святых, обозначился в XVIII в. Об этом свидетельствует опубликованный в 1784 г. словарь русских святых С.П. Соковнина¹.

В 1805 г. вышла в свет «Краткая церковная российская история» митрополита Платона (Левшина) в двух томах. В ней упомянуты некоторые русские святые и отмечены отдельные немногочисленные богомольные походы по монастырям государя Ивана IV². Таким образом, на одну из важных черт почитания святых московскими правителями было обращено внимание уже на начальном этапе изучения истории Русской церкви.

В первой части «Истории российской иерархии» Амвросия (Орнатского), опубликованной в 1807 г., дан «Хронологический список святых мужей Российской Церкви, означенных в Великороссийских и Малороссийских месяцесловах, также Прологах и Четвях Минеях или в одних только Прологах,

¹ Соковнин С.П. Опыт исторического словаря всех в истинной православной греко-российской вере святою непорочною жизнью прославившихся святых мужах. М., 1784.

² Платон (Левшин). Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 1. С. 147, 148, 157, 236, 266, 287, 316, 317, 333, 365, 380, 381, 382, 386, 387; Платон (Левшин). Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 2. С. 6, 7, 11, 26, 27, 29, 47.

либо Четых Минеях и Патерике Печерском»³. В этом списке святые перечислены в соответствии со временем их жизни. Поэтому остается неясным, когда они были признаны святыми. Во второй части своего труда Амвросий при описании Троице-Сергиевой лавры утверждал: «Все российские великие князья и цари, начиная от Дмитрия Иоанновича Донского, каждый год посещали Сергиеву обитель или на Троицын день, или на память преподобного Сергия, а иногда и в оба те дни, естли только войною или другими чрезвычайными случаями удерживаемы не были»⁴. Но никакими источниками он это свое мнение не подтвердил.

Как увидим ниже, ситуацию с регулярными великокняжескими и царскими богомольями в данную обитель, сложившуюся в XVI в., автор неоправданно распространил на более раннее время⁵.

В «Начертании церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества» Иннокентия (Смирнова), вышедшей из печати в 1817 г., названа часть русских подвижников благочестия. Причем о их канонизации, как правило, говорится весьма расплывчато. Некоторые святые, канонизированные, по мнению автора, в определенные периоды, перечислены под особыми рубриками, без указания на точное время их прославления⁶.

Ряд последующих историков усвоил данный способ подачи подобных материалов.

В «Истории государства Российского» Н.М. Карамзин кратко упомянул о богомольях великой княгини Елены Глинской с ее малолетним сыном великим князем Ивана IV и этого последнего в качестве царя, а также царя Федора Ивановича⁷.

В 1818 г. митрополит Евгений (Болховитинов) опубликовал «Словарь

³ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1807. Ч. 1. С. 275–315.

⁴ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1810. Ч. 2. С. 92–93.

⁵ См. 2-ю главу настоящей работы.

⁶ Иннокентий (Смирнов). Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества. СПб., 1817 г. Отд. 2. С. 72, 89–91, 105–108, 164, 239, 248, 397, 412, 472–473, 474.

⁷ Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1819. Т. 8. С. 43, 81, 94, 98, 190, 199, 285; Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1834. Т. 10. С. 16.

исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви», переизданный в 1827 г. Рассматривая деятельность некоторых писателей Древней Руси, автор привел наблюдения о почитании святых и написании отдельных посвященных им житий и церковных песнопений⁸. В частности, по его мнению, до московского митрополита Макария (1542–1563) в месяцесловах присутствовали памяти очень небольшого числа русских святых. «Макарий, сам собиравший жизнеописания русских подвижников веры, нашел между ими многих достойных той же чести. Почему, в 1547 году созванному собору Февраля 26 предложил он уставить празднование памяти некоторым русским благочестивым и добродетельным мужам и общим определением тогда включены были в месяцесловы 12 святых, коим повелено праздновать по всем русским церквам... Сверх сего девяти угодникам повелено праздновать в своих только местах...»⁹.

В 1836 г. вышел в свет «Словарь исторический о святых прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия местно чтимых» Д.А. Эристова¹⁰. В том же году А.С. Пушкин в рецензии высоко оценил данный словарь. По его мнению, автор словаря «оказал услугу истории»¹¹. В издании были представлены пересказы житий гораздо большего числа русских святых, чем это было сделано в упомянутых работах С.П. Соковнина и Амвросия (Орнатского).

«История Российской церкви» А.Н. Муравьева (1838), содержала крайне мало сведений о русских святых¹², однако в ней отмечено прославление по инициативе царя Ивана IV «двадцати новых угодников»¹³.

Первым, кто выделил тему богомолий московских государей и посвятил ей в

⁸ Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви. 2-е изд. СПб., 1827. Т. 1. С. 74, 88, 143, 166, 172, 210, 322; Евгений (Болховитинов) Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви. 2-е изд. СПб., 1827. Т. 2. С. 15–16, 22–23, 42, 93, 154–155, 168, 219.

⁹ Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших... Т. 2. С. 15–16.

¹⁰ Эристов Д.А. Словарь исторический о святых прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия местно чтимых. СПб., 1836.

¹¹ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 17 томах. М., 1996. Т. 12. С. 101–103.

¹² Муравьев А.Н. История Российской церкви. 2-е изд. СПб., 1840. С. 27, 38, 82, 133, 139–140, 144, 183.

¹³ Там же. С. 139–140.

1847 г. специальную работу, был И.Е. Забелин. И хотя она называлась «Троицкие походы русских царей», то есть была посвящена паломничествам в один Троице-Сергиев монастырь, автор во вступительной части кратко высказался и о подобных паломничествах московских государей в некоторые другие религиозные центры.

И.Е. Забелин след за Амвросием (Орнатским) полагал, что богомольные походы этих правителей в упомянутый монастырь начались почти в одно время с его основанием в XIV в. и непрерывно продолжались до начала XVIII в. Причем они посещали его «всякий год, иногда по два, по три раза»¹⁴.

Как и у Амвросия (Орнатского), этот вывод не был подтвержден источниками. Фактически же, как увидим ниже, не эпизодическими, а более или менее регулярными государевы богомолья сделались лишь в XVI–XVII вв.

Автор лишь упомянул о нескольких подобных богомольях XVI в., посвятив основную часть работы паломничествам следующего столетия. Описав пышно обставленные царские путешествия в Троице-Сергиев монастырь XVII в., И.Е. Забелин отметил: «Действуя на умы, как торжественное свидетельство царского благочестия, походы Троицкие впоследствии сделались священным обычаем всего русского народа»¹⁵.

В 1847–1848 гг. вышла в свет «История Русской церкви» в пяти выпусках епископа Филарета (Гумилевского), впоследствии неоднократно переиздававшаяся. В отличие от своих предшественников он уделил больше внимания теме прославления русских святых, рассмотрев ее в хронологической последовательности в небольших параграфах¹⁶, но не определил строго время канонизации большинства из этих подвижников.

Тот же автор в 1857 г. издал «Обзор русской духовной литературы». В предисловии он утверждает, что его обзор охватывает большее количество писателей, чем упомянутый выше словарь Евгения (Болховитинова)¹⁷. Как и этот

¹⁴ Забелин Ив. Троицкие походы русских царей. М., 1847. С. 4–5.

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Филарет (Гумилевский). История Русской церкви в пяти периодах. М., 2001. С. 101–107, 247–249, 433–436, 794–795.

¹⁷ Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1720. СПб., 1857. С. 2.

последний словарь, данная работа опосредованно имеет отношение к истории рассматриваемых культов. В частности, в ней сообщаются сведения о времени написания и авторстве многих житий русских святых¹⁸.

Филарет (Гумилевский) в 1861–1864 гг. опубликовал четырехтомный труд «Русские святые, чтимые всею церковью или местно», представлявший собой собрание жизнеописаний русских угодников Божиих. Эта работа, выдержавшая ряд переизданий, в своей основной идее, как утверждал сам автор, следовала за словарем Д.А. Эристова¹⁹.

В предисловии Филарет следующим образом охарактеризовал свой подход к описанию жизни святых. «Ошибкою считает сочинитель (Филарет – А.М.) повторять ныне и те приемы биографов, которые казались назидательными в свое время и которые ныне могут послужить только соблазну. Сочинитель не считает обязательными для себя те объяснения, какие поздний биограф давал тем или другим происшествиям или его личные размышления. Житие нынешнего времени должно быть написано так, чтобы оно было поучительно и назидательно для людей нынешнего времени. В этом убеждении сочинитель некоторые известия биографов проходил молчанием и дополнял старинные сказания такими известиями, о которых нет и намека у древних, или размышлениями, которые вызывает позднее время»²⁰.

Становится ясным, что использовать данное сочинение автора в качестве источника по истории почитания святых в эпоху Древней Руси не представляется возможным.

С.М. Соловьев в своей «Истории России с древнейших времен» упомянул о некоторых богомольях по святым местам большинства московских государей XVI в.²¹ Но не придал этим богомольям, как и Карамзин, особого значения.

¹⁸ Там же. С. 18, 34–35, 68, 77, 84–85, 95, 99–101, 107–109, 115, 116, 120–121, 130, 144–148, 155, 156, 158, 211–213, 217, 218, 220, 222, 230, 258–261.

¹⁹ Филарет (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно. СПб., 2008. С. 9.

²⁰ Там же. С. 10.

²¹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. 2-е изд. СПб., 1896. Кн. 1. Стб. 1655, 1665; Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. 3.

В 1865–1870 гг. вышли из печати «Рассказы из истории Русской церкви» М.В. Толстого, которые были весьма популярны и переиздавалось неоднократно²². В них пересказаны многие жития русских святых без какой-либо критики их как исторического источника. Недаром справедливую и крайне отрицательную оценку этому сочинению дал историк церкви А.В. Карташев²³.

Двенадцатитомная «История Русской церкви» Макария (Булгакова) публиковалась с 1857 по 1883 г. В предисловии среди прочих источников своего труда автор назвал жития святых и похвалы им. Он определил их как «источник весьма обширный и весьма важный». Но отметил, что они «подобно позднейшим нашим летописям, не мало искажены многословием, преувеличениями, даже несообразностями историческими и противоречиями, как увидим в своем месте»²⁴. В частности, автор при рассмотрении Жития Авраамия Ростовского усомнился в его достоверности. И при всем том историк применил сведения этого Жития для описания исторического процесса²⁵. Чаще всего без особой критики он использовал жития других русских святых²⁶. Макарий (Булгаков) относил канонизацию ряда русских князей и других подвижников благочестия к эпохе монгольского ига²⁷. Но документально это не обосновал. В действительности, как показало наше исследование, лишь немногие из них были причислены к лику святых в то время²⁸.

Макарий (Булгаков) полагал, что до середины XVI в. почти все угодники Божии почитались «только в тех местах, где подвизались и покоились после смерти, а не по всей России»²⁹. Митрополиту Макарию «пришла мысль собрать по возможности сведения о всех русских святых, о их подвигах и чудесах, рассмотреть

С. 277, 287–288.

²² Толстой М.В. Рассказы из истории Русской церкви. В 5-ти кн. 7-е изд. М., 1901.

²³ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 31.

²⁴ Макарий (Булгаков). История Русской церкви. СПб., 1857. Т. 1. С. XV–XVI.

²⁵ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 20–22; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 40–41,

²⁶ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 20–22, 79–80, 88, 103–106, 136, 137–139, 140–142.

²⁷ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 160–162.

²⁸ См. 1-ю главу настоящей работы.

²⁹ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 123.

эти сведения на Соборе и затем определить, каким из угодников Божиих установить праздники во всей отечественной Церкви, если таковые уже не были установлены, и каким установить или только утвердить праздники местные»³⁰. Вскоре по приказу царя Ивана IV состоялись под председательством митрополита Макария церковные соборы 1547 и 1549 гг., на которых было установлено празднование множеству святых³¹.

Свои представления о времени канонизации ряда святых Макарий в VIII томе своей «Истории» скорректировал³², опираясь на уже вышедшую к тому времени монографию В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871)³³, о которой речь пойдет ниже.

Таким образом, работы Макария (Булгакова) и предшествовавших историков церкви обнажили две следующие проблемы, требовавшие решения в русской исторической науке. Во-первых, необходимо было установить степень достоверности житий святых как исторического источника. Во-вторых, следовало доказательно установить время канонизации или, иначе говоря, прославления святых.

Дело в том, что прямые свидетельства о причислении большинства русских подвижников благочестия к лику святых до нас не дошли. Поэтому историкам при определении времени канонизации того или иного святого, как правило, приходится опираться лишь на косвенные показания различных источников.

Ответом на первую проблему стала знаменитая монография В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871). В завершение своего исследования историк утверждал:

«Обзор источников житий дает заметить, что биограф очень редко имел одинаково полные и точные сведения обо всех периодах описываемой жизни. В житиях основателей монастырей такие сведения ограничивались большей частью

³⁰ Там же. С. 123.

³¹ Там же. С. 123–125.

³² Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 2. С. 25–37.

³³ Ключевский, 1871.

временем жизни святого в новом монастыре. Вот почему рассказ о судьбе святого до этого периода в житиях особенно обилен общими местами и дает мало годного исторического материала. Но и описание жизни основателя в новой обители не свободно от общих мест. Анализ взгляда биографа на исторические явления и его отношения к факту указывает, где нужно искать и в этом описании живых следов действительности. Обобщению, превращению в типические формулы жития подвергались такие явления русской жизни, которые напоминали собой идеальные образы восточных житий»³⁴.

Таким образом, ученый в целом отрицательно оценил жития святых как исторический источник. Но в самом конце основной части своего труда он писал, «что из всех частей жития описание посмертных чудес святого наиболее надежно по своим источникам... трудно указать другой отдел древнерусских исторических памятников, в котором с такою откровенностью и полнотой высказались бы потаенные понятия как биографа, так и всего общества»³⁵. Однако сам Ключевский и большинство последующих историков так и не воспользовались подобными описаниями чудес.

В рамках той же монографии Ключевский уделил особое внимание прославлению святых на церковных соборах 1547 и 1549 гг. Он писал: «Есть основания утверждать, что не только большая часть святых, исчисленных в списке всецерковных, но и некоторые из местных, если не все, чтились на местах церковным обрядом до собора; для первых собор расширил чествование, а для последних только подтвердил факт, уже существовавший и действовавший дотолу независимо от него. Таким образом, есть заметная разница в канонизации, совершившейся в половине XVI века, сравнительно с прежней. Прежде местное празднование святому устанавливал обыкновенно епархиальный епископ с местным собором; всецерковная канонизация была редким явлением притом и то и другое являлось случайным и единичным актом, который вызывался развитием чествования известного святого в местном или во всем православном населении

³⁴ Там же. С. 437.

³⁵ Там же. С. 438.

Руси, открытием мощей, чудесами. Теперь канонизации придан характер собирательный, сделана попытка ввести в церковный календарь всех известных русских чудотворцев и притом сделать их достоянием всей русской церкви..., церковное признание святого становится делом общего центрального собора русской церкви, а не епархиальной иерархии»³⁶.

В.О. Ключевский возвел истоки решений соборов 1547 и 1549 гг. к середине XV в.: «Флорентийский собор и падение Царьграда уронили в глазах русского общества православный авторитет Византии. Мысль, что Русь – последний Рим, единственное хранилище чистого православия, должна была внушать особенное внимание к отечественной церковно-исторической святыне, и прославление русских чудотворцев служило ей наглядным выражением в форме церковного обряда»³⁷.

Рассмотренная книга В.О. Ключевского оказала большое влияние на Е.Е. Голубинского и ряд последующих историков.

Следуя за Ключевским, Е.Е. Голубинский в I томе своей «Истории Русской церкви», впервые изданном в 1880–1881 гг. (II том вышел в свет лишь в 1900 г.), дал отрицательную оценку житиям святых как историческому источнику. Он утверждал, что писатели житий «рисуют не посредством живых черт, взятых из действительной жизни (современной самим святым или – если авторы житий поздние – современной им самим), а посредством общих мест и риторических фраз, в которых почти нет ничего живого и индивидуального, а только одно приложимое ко всякому месту и времени и ко всяким людям»³⁸.

Поэтому Голубинский в указанной работе использовал жития весьма ограниченно. Однако он не смог полностью исключить их из своего повествования. Например, он привлек Житие Исаии Ростовского как вполне достоверный источник по истории христианизации Руси в XI в., зная, что оно составлено после

³⁶ Там же. С. 226–227.

³⁷ Там же. С. 227–228.

³⁸ Голубинский Е.Е. История Русской церкви. М., 1901. Т. 1, 1-я пол. С. XIII.

1474 г., то есть почти через четыреста лет после событий, в нем описанных³⁹. Теперь же стало ясно, что рассказ Жития о христианизации Ростовской и Суздальской области епископом Исаией полностью вымышлен автором этого произведения⁴⁰.

В какой-то степени Голубинский в «Истории Русской церкви» попытался решить и вторую упомянутую выше проблему. Он более тщательно, чем предшествовавшие авторы, рассмотрел вопрос о времени канонизации ряда святых. Но все-таки этот вопрос не был им изучен с должной полнотой. В этом он вполне отдавал себе отчет. В частности, перечислив 21-го святого, постепенно канонизированных в период от нашествия монголов до времени митрополита Макария (1542–1563), он назвал лишь 5 подвижников, о времени канонизации которых дошли достоверные данные. «Относительно всех прочих святых, – писал Голубинский, – мы не знаем – ни того с одной стороны, когда кто из них был канонизован, ни того с другой стороны, какого именно рода канонизацией кто был первоначально канонизован – общей или местной. Не имея положительных сведений, мы можем только сделать приблизительные указания и высказать свои собственные предположения»⁴¹.

Вслед за Ключевским Голубинский считал, что увеличение числа прославленных церковью святых началось на Руси после Флорентийского собора и разрушения турками Византийской империи, «высокая роль представительницы православного христианства перешла, по представлениям предков наших, на нашу Россию»⁴².

Взгляды Ключевского на вопрос об исторической достоверности житий святых поддержал и развил И.А. Яхонтов в монографии «Жития св. севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник» (1881). Он подверг критике упомянутых выше историков церкви Филарета (Гумилевского), М.В.

³⁹ Ключевский, 1871. С. 24.

⁴⁰ См. 1-ю главу настоящей работы.

⁴¹ Голубинский Е.Е. История Русской церкви. М., 1911. Т. 2, 2-я пол. С. 585–586.

⁴² Там же. С. 169.

Толстого и даже самого Ключевского за их слишком доверчивое отношение к свидетельствам некоторых житий⁴³. Вердикт И.А. Яхонтова в отношении агиобиографической части житий был еще более строг, чем у В.О. Ключевского: «Представленный нами, по возможности подробный, критический разбор избранной нами серии житий достаточно показывает, как с одной стороны не удобно историку пользоваться этими произведениями без предварительной критической их разработки, а с другой как мало чисто исторического материала он может извлечь из них даже и при такой разработке»⁴⁴. В оценке рассказов о посмертных чудесах автор вслед за Ключевском писал, что «этой частью вышерассмотренные жития представляют богатый материал для изучения бытовой стороны народной жизни того края; в этом и состоит, главным образом, значение упомянутых памятников в историческом отношении»⁴⁵.

Упомянутая книга Ключевского предвосхитила появление исследования Н.П. Барсукова «Источники русской агиографии» (1882), в котором были собраны данные о списках житий и служб русским святым, хранящиеся в различных библиотеках и архивах⁴⁶. Эта работа стала отправным пунктом для всех последующих исследователей русской агиографии вплоть до наших дней.

А.П. Доброклонский в своем учебнике «Руководство по истории Русской церкви» (1887) уделил крайне мало внимания почитанию русских святых. Он перечислил немногих подвижников благочестия, канонизированных в домонгольский период, но о святых, прославленных в середине XIII–XVI в., умолчал. Автор даже не упомянул о «канонизационных» соборах 1547 и 1549 гг.⁴⁷

В 1892 г. вышла в свет монография Е.Е. Голубинского «Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра». В ней перечислены вещи-реликвии, связывавшиеся с именем святых Сергия и Никона Радонежских, и одна

⁴³ Яхонтов Ив. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник. Казань, 1881. С. 20, 21, 38, 39, 86, 88.

⁴⁴ Там же. С. 332.

⁴⁵ Там же. С. 333.

⁴⁶ Барсуков Н. Источники русской агиографии. СПб., 1882.

⁴⁷ Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской церкви. М., 2009.

небольшая глава посвящена богомольным походам к Троице московских царей⁴⁸. Но она мало добавляет к тому, что об этом было сказано И.Е. Забелиным. Казалось бы, в данной книге Голубинского должна бы быть описана религиозная жизнь монахов Троицкого монастыря, и в том числе практика почитания ими святых. Однако ничего подобного мы в ней не найдем.

Следует подчеркнуть, что тема канонизации святых как для Ключевского, так и для всех остальных упомянутых выше исследователей не была основной. Свои соображения по данному вопросу эти авторы высказывали попутно в работах более общего характера.

Первым, кто целенаправленно обратился к проблеме канонизации русских святых, был В.П. Васильев. В своем труде, опубликованном в 1893 г., он рассмотрел формы канонизации в Греческой и Русской церквах, проследил историю канонизации русских святых в XI–XVII вв. и частично в последующее время⁴⁹. В предисловии автор выразил благодарность Е.Е. Голубинскому за помощь и советы, которыми он пользовался при составлении своего исследования⁵⁰.

Васильев предложил следующую периодизацию истории канонизации русских святых: «История канонизации русских святых до Макарьевских соборов 1547 и 1549 годов», «Соборы 1547 и 1549 годов», «Порядок и ход канонизации русских святых с половины XVI и до XVII века включительно», «Краткие сведения о канонизации святых со времени учреждения Св. Синода и до настоящего времени»⁵¹.

В итоге автор писал: «Кидая общий взгляд на совершение в Русской Церкви канонизации святых в рассмотренные нами периоды, – нетрудно заметить все главные и существенные видоизменения и осложнения, которыми она подвергалась за это время. Та неопределенность, невыработанность форм и правил

⁴⁸ Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра. Сергиев Посад, 1892. С. 225–227, 332–347.

⁴⁹ Васильев, 1893. С. 21–249.

⁵⁰ Там же. Ненумерованная страница перед с. 1.

⁵¹ Там же. С. 252–254.

канонизации, местный характер почитания святых, которые характеризуют совершение ее в первый период, с течением времени мало-помалу уничтожаются, и канонизация наших святых принимает характер более определенный и всеобщий. В этом отношении, как мы видели, особенно важное значение имели соборы 1547 и 1549 гг. Правила, которые прилагались к канонизации святых на этих соборах, вошли потом, как мы видели, в настоящую практику нашей Церкви в подобных случаях и действовали в ней во все продолжение XVII столетия... В конце XVII века замечается новое направление в нашей Церкви по отношению к канонизации святых... Это новое направление... подготовило те перемены, какие можно отметить в следующем периоде канонизации русских святых, начинающийся с учреждения Св. Синода... Именно наша Церковь с этого времени стала гораздо строже и внимательнее относиться к этому делу, чем это было прежде. Общий же ход и порядок последней в общих чертах и в настоящее время остается тот же самый, какой мы видели выше»⁵².

Как уже говорилось, прямые свидетельства о причислении большинства русских подвижников к лику святых в дошедших до нас источниках отсутствуют. В таких случаях Васильев, на наш взгляд, справедливо полагал, что «присутствие имени святого в святцах известного времени, особенно, если с этим же временем совпадает появление жития и службы ему, может служить основанием для более или менее вероятного предположения о времени совершения канонизации святого»⁵³. Установленное этим способом время канонизации многих святых обычно носит приблизительный характер и может быть в последующем уточнено.

Через год после выхода в свет данной работы на ту же тему опубликовал монографию Е.Е. Голубинский. В предисловии к ней он недвусмысленно дал понять, что ее появление вызвано упомянутой выше публикацией Васильева, и что он (Голубинский) имел в виду «сделать дополнения и поправки» к труду Васильева, «устранить некоторые неправильные, принадлежащие ему и другим,

⁵² Там же. С. 244.

⁵³ Там же. С. 15.

мнения, а затем и вообще содействовать разработке данного предмета»⁵⁴.

Между тем выводы Голубинского относительно времени канонизации многих святых не слишком отличались от соответствующих суждений Васильева и предшествовавших авторов⁵⁵. Голубинский принял также периодизацию Васильева истории канонизации русских святых. Но были и существенные расхождения между этими двумя исследователями. Вопреки Васильеву Голубинский утверждал: «Причтение к лику святых с древнего и до последнего времени было у нас одним и тем же, так что в его истории и нет периодов, которые бы условливались его внутренним содержанием»⁵⁶. И в сноске добавил: «А представление дела некоторыми, будто канонизация русских святых, начавшаяся с первоначально заимствованных из Греческой церкви форм, потом постепенно изменилась, пока не приняла постоянных и определенных форм, существующих в ней доселе, есть весьма трудно объяснимый научный мираж, не имеющий ни какого основания в действительности»⁵⁷. Вот только необходимых доказательств этим решительным утверждениям Голубинский не представил.

В отличие от Васильева Голубинский гораздо больше уделил внимания канонизации святых в XVIII–XIX вв. По мнению Голубинского, существовали следующие «общие правила и порядки», которыми руководствовалась Церковь при канонизации святых: «1. Основанием для причисления подвижников благочестия к лику святых служило прославление подвижников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего имеем, или же, как это было наибольшей частью, по смерти. 2. В отношении к обширности территории чествования причислявшихся к лику святых подвижники разделялись на три класса: на местных в теснейшем смысле слова, на местных в обширнейшем смысле слова и на общих или общецерковных, т. е. на таких, которым назначалось празднование только в самом месте их погребения, – в монастыре или у приходского храма (несколько примеров чего

⁵⁴ Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. Сергиев-Посад, 1894. С. 1.

⁵⁵ Там же. С. 37, 41–42, 52–53, 55, 73.

⁵⁶ Там же. С. 26.

⁵⁷ Там же. С. 26.

есть), – на таких, которым назначалось празднование в одной своей епархии, и на таких, которым назначалось празднование во всей Русской церкви. 3. Право местной канонизации как в теснейшем, так и в обширнейшем, смысле слова принадлежало епархиальному архиерею, под условием, как нужно думать, если не в обоих случаях, то, по крайней мере, во втором случае дозволения от главы Русской церкви митрополита – патриарха; право общей или общецерковной канонизации принадлежало сейчас помянутой главе Русской церкви. 4. Производство дела о причислении к лику святых, состояло в том, что подлежащей власти, если она не была очевидицею чудес, совершавшихся при гробе какого-либо подвижника благочестия, доносимо было о сих последних и что власть так или иначе удостоверялась в справедливости донесения. 5. Самое причтение к лику святых состояло в том, что в день успения святого или в день открытия его мощей или же в оба дни назначалось ежегодное церковное празднование его памяти. 6. Для празднования памяти святого нужна была служба ему, а равно требовалось, чтобы написано было (существовало) и его житие... 7. Самый чин или самое празднество причтения к лику святых или канонизация состояло в том, что в назначенный день совершаемо было в храме, в котором, под которым или близ которого находились телесные останки или мощи усопшего подвижника, торжественное богослужение более или менее многочисленным собором нарочно созванного окрестного духовенства с представителем подлежащей власти или с самою властью во главе и в присутствии нарочито оповещенного и приглашенного мирского окрестного населения. 8. Телесные останки или мощи почивших угодников были открываемы и износимы из земли или прежде причтения их к лику святых или одновременно с сим или же после сего... 9. Кроме причтения к лику святых – местных в обоих смыслах и общих у нас было еще "почитание" усопших подвижников добродетели, составлявшее так сказать низшую степень их культа против причтения к лику святых. Если усопший подвижник погребен был в церкви, то на полу церкви над его могилой ставилась гробница или рака, если он погребен был вне церкви, то над могилой ставилась малая часовня и в часовне – также

гробница или рака...»⁵⁸.

Читающему цитированные выше описания так называемых «правил и порядков» может показаться, что они извлечены автором из официальных церковных документов и имеют характер узаконений. Но это далеко не так. Голубинский сформулировал данные «правила» в скрытой полемике с Васильевым и исходя из своих личных представлений о том, как производилась канонизация святых на Руси. Большинство сформулированных Голубинским «правил» не может быть распространено на весь период XI–XIX вв., поскольку противоречит засвидетельствованным источниками практикам канонизации святых до XVI в. Вопреки первому «правилу» целый ряд подвижников был причислен к лику святых при отсутствии у их гробниц посмертных чудес. В другом месте своей книги сам Голубинский называет нескольких таких подвижников и в том числе князя Владимира⁵⁹. В нашем исследовании выявлено еще большее их число⁶⁰. Право местной канонизации до XVI в. действительно принадлежало епархиальным архиереям. Но в источниках нет никаких свидетельств, что они при этом просили «дозволения» у главы Русской церкви.

Мощи далеко не всех канонизированных святых извлекались из земли, как думал Голубинский. Противореча самому себе, он упомянул нескольких святых, которых канонизировали без открытия мощей⁶¹. К их числу принадлежат одни из самых известных святых Древней Руси Варлаам Хутынский и Кирилл Белозерский.

По поводу чина канонизации, который Голубинский так уверенно описал, сам исследователь в конце своей книги оговорился: «В чем состоит самый чин, как совершалось самое торжество причтения к лику святых или канонизация, положительных сведений относительно этого мы вовсе не имеем, потому что ни об одной частной канонизации вовсе не говорится, каким чином она совершалась»⁶². Голубинский думал, что только над могилами неканонизированных подвижников,

⁵⁸ Там же. С. 23–26.

⁵⁹ Там же. С. 185–186.

⁶⁰ См. 1-ю главу настоящей работы.

⁶¹ Голубинский Е. История канонизации святых... С. 187–188.

⁶² Там же. С. 197.

захороненных в храмах, устанавливали пустую гробницу. Если же такая могила находилась вне храма, над ней строили часовню с подобной гробницей.

Но на самом деле такие пустые гробницы и часовни устраивали над могилами как неканонизированных, так и канонизированных подвижников⁶³. Так что в отношении понимания эволюции правил канонизации святых ближе к истине был Васильев, а не Голубинский.

Некритический подход Голубинского явно обозначился в отношении определения времени канонизации таких, например, подвижников благочестия, как Никита Новгородский, князя Мстислав Владимирович Киевский, Игорь Олегович Черниговский, Андрей Юрьевич Боголюбский, Всеволод-Гавриил Псковский, Роман Олегович Рязанский. Историк убежденно предполагал, что они обрели статус местных святых вскоре после своей смерти, то есть в XII–XIII вв.⁶⁴, однако должного обоснования своему мнению не предложил. Причем он в данном случае противоречил сам себе. Как мы помним, согласно сформулированному им «правилу», для празднования памяти святого необходима посвященная ему служба. Но никаких столь ранних служб этим подвижникам не известно. Не существуют и их памяти в месяцесловах XII–XIV вв.⁶⁵

Среди всех дореволюционных работ о русских монастырях эпохи Древней Руси самым значительным является труд Н.К. Никольского о Кирилло-Белозерской обители.

В первом томе данного исследования автор не ставил своей задачей изучить отношение насельников и приверженцев этого монастыря к тем или иным культам. Тем не менее, перечислив зафиксированные инвентарными описями иконы, украшавшие монастырский Успенский собор, он заметил: «Отсюда в общих итогах соборной иконописи нельзя не усмотреть отклика и отражения господствовавших религиозных представлений кирилловских богомольцев»⁶⁶. Но эта верная мысль,

⁶³ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI – начала XVII века // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 533–535.

⁶⁴ Голубинский Е. История канонизации святых... С. 34–35, 36–37, 38, 41.

⁶⁵ См.: Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 141–420.

⁶⁶ Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII

хотя и неопределенно выраженная, не получила должного развития. Второй том исследования Никольского о том же монастыре, написанный еще в начале XX в., был опубликован лишь в 2006 г. Так что он стал широко доступным только в недавнее время. В этом томе автор уделил внимание истории почитания русских святых в указанной обители. Он представил список святых, памяти которых стали праздновать в Кирилло-Белозерском монастыре в середине XVI в., описал особенности богослужебных обрядов, осуществлявшихся в праздники отдельных святых⁶⁷. Следовательно, Никольский еще более сто лет назад подошел к пониманию необходимости изучения почитания святых в интересовавшей его обители. В этом он был первопроходцем, но труд его на долгие годы остался не востребованным.

Некоторые предшествовавшие историки церкви в общих трудах уделяли ограниченное внимание культам русских юродивых. Первым, кто посвятил юродивым специальную монографию, был И.А. Ковалевский (1895). Он показал в ней юродство как особое явление христианского подвижничества; описал в общих чертах истоки юродства, которые он возвел к ранней истории христианского Востока, пересказал жития наиболее известных восточных юродивых; охарактеризовал русское юродство и предложил пересказы житий большинства русских юродивых⁶⁸. Таким образом, книга Ковалевского открыла ряд многочисленных сочинений о феномене юродства.

Вопреки В.О. Ключевскому его младший современник Арс. Кадлубовский показал, что жития святых не только в описаниях посмертных чудес, а и в основной – агиобиографической части представляют собой ценный исторический источник по культурной истории Древней Руси, в частности, для характеристики идей,

века (1397–1625). СПб., 1897. Т. 1, вып. 1. С. 132.

⁶⁷ Из рукописного наследия: Н.К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). Том. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Подгот. изд. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. СПб., 2006. С. 236–262.

⁶⁸ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. 3-е изд. М., 1902.

образа мыслей, воззрений представителей определенной среды, основных течений мысли и нравственно-религиозного мировоззрения той эпохи⁶⁹. Не следует при этом думать, будто Кадлубовский предлагал вернуться к некритическому использованию житий святых в научных работах, свойственному большинству предшествовавших и последующих церковных историков.

В 1903 г. Е.Е. Голубинский обнародовал второе издание своей книги «История канонизации святых в Русской церкви». Основные идейные установки и общие выводы первого издания в этой книге были сохранены. Но в определениях времени канонизации ряда святых он свои взгляды пересмотрел. Вот характерный пример. Если раньше, как и предшествовавшие исследователи, Е.Е. Голубинский считал, что юродивый Исидор Ростовский был канонизирован до макариевских соборов 1547 и 1549 гг.⁷⁰, то теперь он отнес его канонизацию к периоду между 1549 и 1563 гг.⁷¹ Курьезность этого решения, никоим образом не доказанного, стала очевидной, когда выяснилось, что блаженного Исидора канонизировали первым среди русских юродивых, и это произошло не позже конца XV в.⁷²

На данную книгу Голубинского в том же 1903 г. опубликовал рецензию профессор церковного права Московского университета Н.С. Суворов. Он указал на необоснованность многих взглядов Голубинского на проблему канонизации святых. И сформулировал одну из важнейших причин появления этих взглядов – «склонность автора делать заключения от позднейшего времени к древнейшему»⁷³.

Из всего сказанного следует вывод: нельзя принимать на веру мнения Голубинского о времени канонизации русских святых. Опыт показал, что в одних случаях он был близок к истине, а в других – совершенно не прав. Поэтому суждения Голубинского о времени канонизации всех святых требуют специальной

⁶⁹ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 161, 163, 164–165, 327–339.

⁷⁰ Голубинский Е. История канонизации святых... С. 55.

⁷¹ Голубинский, 1903. С. 548.

⁷² См. 1-ю главу настоящей работы.

⁷³ Суворов Н. Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Москва. 1903 // Журнал Министерства народного просвещения. 1903. Июль. С. 289.

проверки.

В начале XX в. на авансцену российской науки выступили два историка западноевропейского средневековья Л.П. Карсавин и П.М. Бицилли. Их новаторские исследования, хоть и не касались истории России, имеют отношение к избранной нами теме. Карсавин, очевидно, первым в отечественной науке предпринял изучение средневековой религиозности. Он следующим образом определил это понятие: «Религиозность – то душевное состояние или тот душевный строй, в связи с которым находятся субъективно важные для человека положения веры, делающиеся таким путем положениями его религиозности. Религиозно в вере то, что связано с жизнью человека в религии, без чего он не может обойтись, что проявляется во всей его мысли и деятельности, а не только принимается или предполагается, как истина»⁷⁴.

В рамках этой большой темы Карсавин уделил внимание культам святых в Италии и частично в других странах Европы XII–XIII вв. Он показал, что святые имели определенные задачи и функции. От них ожидали помощи, чудесных исцелений, побед над врагами, покровительства. Святые воспринимались как помощники во всех случаях жизни, они обладали специализацией, святых считали патронами государств, городов и иных ассоциаций, люди почитали их могилы⁷⁵.

Верно сказано: «Л.П. Карсавин, как и его французский современник М. Блок, был одним из тех ученых, которые содействовали новому подходу к изучению общества и новому пониманию задач исторической науки»⁷⁶. Правда, нельзя не отметить, что стиль изложения материала Карсавиным крайне субъективен. Читая его, часто невозможно отделить свидетельства источников от личных рассуждений автора.

В этом отношении подход П.М. Бицилли в его работе «Элементы средневековой культуры» выглядит более рациональным. Он отчетливее, чем

⁷⁴ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 5.

⁷⁵ Там же. С. 81–88.

⁷⁶ Ястребицкая А.Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей. Человек в Истории. 1991. М., 1991. С. 88.

Карсавин, различал способы мышления современного ему человека и человека средневековья⁷⁷. Книга Бицилли, о которой идет речь, была опубликована в разгар гражданской войны, в 1919 г.

Вскоре после этого Карсавин и Бицилли покинули Россию, а их труды на долгое время почти выпали из поля зрения отечественных историков.

После революции 1917 г. темы истории религиозности и почитания святых в эпоху Древней Руси долгое время мало интересовали исследователей в СССР. Одной из немногих работ, затронувших эти проблемы, стала книга Н.М. Никольского «История русской церкви», которая впервые увидела свет в 1930 г. Впоследствии дважды переиздавалась.

В соответствии с духом того времени она имела сугубо идеологизированный характер. Например, Русская церковь XV–XVI вв. определена Н.М. Никольским как «капиталистическая церковь»⁷⁸. Но по поводу почитания святых в эпоху Древней Руси автором высказана плодотворная мысль: святые того времени имели некие функции. В частности, святые считались небесными патронами городов, монастырей, отдельных регионов, к местному святому обращались за помощью во время войны⁷⁹. Нельзя исключать, что Никольский в данном случае повторил идеи Карсавина применительно к русскому материалу. Указанная безусловно верная мысль не получила должного развития ни в работе самого Никольского, ни в последующей литературе. О явном недостатке работы Никольского речь пойдет в основной части нашего исследования.

Эмигрировавшие из советской России историки не перестали за границей рассматривать историю Русской церкви и русских святых. К таким авторам относятся Г.П. Федотов, Ф.Г. Спасский, А.В. Карташев, Н.В. Тальберг, Иоанн (Кологривов).

Изучению русской святости была посвящена книга Г.П. Федотова «Святые

⁷⁷ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. М., 1995.

⁷⁸ Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1983. С. 107.

⁷⁹ Там же. С. 52–57.

Древней Руси», впервые вышедшая в Париже в 1931 г.⁸⁰ Основным материалом для нее послужили жития русских святых. Автор не ставил своей задачей рассмотрение истории почитания святых. Однако во введении к своей работе он верно отметил, что «на путях исторической жизни народа мы видим, как меняются в его даже церковном сознании небесные покровители; некоторые столетия окрашиваются в определенные агиографические цвета... Но эта смена излюбленных культов является драгоценным показателем глубоких, часто незримых прорастаний или увяданий в основных направлениях религиозной жизни народа»⁸¹. Вместе с тем Федотов в своей книге прибегал к откровенно умозрительным построениям, порой противоречащим показаниям источников. На этом мы специально остановимся в основной части предлагаемой работы.

В 1946 г. была опубликована книга Г.П. Федотова «Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X–XIII вв.». Таким образом, Федотов стал первым историком, который поставил задачу изучения русской религиозности. Над II частью исследования о русской религиозности, которая должна была охватить XIII–XV вв., автор работал до самой смерти, наступившей в 1951 г. Эта часть в незаконченном виде впервые вышла в свет в 1965 г.⁸²

Характеризуя свой труд, Федотов писал: «Это не результат какой-либо особой проницательности, а приложение западных методов исследования и западных точек зрения к русским проблемам»⁸³. На самом деле это верно лишь отчасти. В своей работе Федотов использовал также методы Карсавина и Бицилли, имена которых ни разу не упомянул.

В I части труда Федотова мы найдем описания многих черт религиозности людей домонгольской Руси. В частности, значительное внимание автор уделил особенностям почитания Богородицы в то время. «О распространенности и

⁸⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 27–242.

⁸¹ Там же С. 35.

⁸² Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Русская религиозность. Часть II. Христианство Киевской Руси. Средние века. XIII–XV вв. / Примеч. С.С. Бычков. М., 2004.

⁸³ Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. / Примеч. С.С. Бычков. М., 2015. С. 12.

значительности культа Богородицы свидетельствует большое количество посвященных Ей храмов, особых праздников в Ее честь, чтимых икон»⁸⁴. Он также кратко охарактеризовал обычаи почитания святых: их призывали на помощь во время войны и считали покровителями городов⁸⁵. Во II части указанного сочинения, очевидно, из-за его незавершенности до подробного рассмотрения культов святых дело не дошло. Правда, автор много места в своей работе уделил некритическому пересказу житий святых. Видимо, не случайно рассмотренная выше книга Ключевского о житиях святых как историческом источнике ни разу Федотовым не упомянута.

Несмотря на то, что большая часть аспектов русской религиозности в указанной II части осталась не рассмотренной, уже сама постановка задачи изучения этого явления представляет собой значительную заслугу Федотова перед исторической наукой.

К избранной теме имеет отношение книга Ф.Г. Спасского «Русское литургическое творчество (по современным минеям)» (1951), посвященная изучению служб русским святым. По мнению автора, создатели этих служб «не отрывались от своего времени и, смешивая в службах жития и прославление святости, отмечали в них исторические этапы жизни русского народа»⁸⁶.

Но, к сожалению, источниками для данной работы послужили лишь тексты служб поздних миней. Поэтому сам автор справедливо подчеркнул: «Наш обзор, таким образом, является поневоле ущербным... Рукописи и старые издания нам недоступны ни в какой мере»⁸⁷. И все-таки, при отсутствии других столь же широких исследований, работа Ф.Г. Спасского помогает ориентироваться в этом обширном и пока еще недостаточно изученном материале.

В 1959 г. в Париже вышли в свет «Очерки истории Русской церкви» А.В. Карташева. В предисловии он критиковал отдельных предшествовавших

⁸⁴ Там же. С. 324.

⁸⁵ Там же. С. 265–266.

⁸⁶ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951. С. 6.

⁸⁷ Там же. С. 8.

историков Церкви за не критичность их работ⁸⁸, однако сам, пусть с оговорками, использовал жития святых, носящие явно легендарный характер⁸⁹.

Карташев отметил большое значение церковных соборов, проведенных митрополитом Макарием в 1547 и 1549 гг., на которых были прославлены 39 русских святых. Автор также подчеркнул, что решения этих соборов были обусловлены «свершившимся фактом политического объединения Руси. Как прежде, раздробленная на уделы Русь жила под патронатом местных святынь, которые служили символами местной самобытности, так теперь, объединенная в цельное государство, она побуждала тем и церковь точно также объединить и централизовать свое внутреннее и внешнее бытовое содержание»⁹⁰.

В целом же Карташев очень мало уделил внимания почитанию святых. Из контекста явствует, что он не придавал особого значения этому феномену.

В том же 1959 г. в США была опубликована «История Русской церкви» Н.В. Тальберга. Во вступлении автор писал: «Настоящий труд не притязает на значение научно-исследовательского»⁹¹. Тальберг в качестве источника некритически использовал жития святых, писал без должного обоснования о канонизации некоторых подвижников благочестия, следуя в этих вопросах за предшествовавшими авторами.

Монография католического иеромонаха Иоанна (Кологривова) «Очерки по истории русской святости», опубликована в Брюсселе в 1961 г.⁹² В целом она носит компилятивный характер и написана, в основном, в духе книги Г.П. Федотова «Святые Древней Руси». Автора интересует проблема русской святости, вопрос же о почитании святых в ней затронут в самых общих чертах.

В 1960-е гг. в СССР постепенно возрождается интерес к истории почитания русских святых. Но интерес этот был поначалу весьма специфическим.

Походы по монастырям царя Ивана IV привлекли внимание И.И. Полосина

⁸⁸ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 31.

⁸⁹ Там же. С. 150–152.

⁹⁰ Там же. С. 432–433.

⁹¹ Тальберг Н. История Русской церкви. М., 1997. С. 3.

⁹² Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.

(1891–1956). Его статья на эту тему была издана посмертно в 1963 г. Рассмотрев библиографию вопроса и свидетельства источников, автор пришел к поразительному выводу о значении «монастырских объездов» царя Ивана: «Теперь они представляются нам не столько проявлением его натуры, нормальной или психопатологической религиозной настроенности, сколько элементами его правительственной деятельности: не для "прохладу" и не для богомолья, а для ревизии и ремонта подмосковных и пограничных фортов выезжает Иван IV...»⁹³.

Таким образом, Полосин отверг религиозное значение поездок по монастырям Ивана Грозного. Это противоречит не только предшествовавшим авторам, а и прямым свидетельствам источников.

Крайне критический взгляд на феномен юродства выразил И.У. Будовниц в статье «Юродивые Древней Руси» (1964). По его мнению, юродивые были просто сумасшедшими⁹⁴. Более взвешенно о юродстве писал А.М. Панченко, следуя традиции И.А. Ковалевского⁹⁵. По поводу же почитания юродивых Будовниц и Панченко отметили, что официальная Церковь со второй половины XVII в. стала противодействовать юродству.

Ряд богомольных поездок великого князя Василия III отметил А.А. Зимин в работах 1970-х гг.⁹⁶

Откровенно идеологически заостренной была книга А.С. Хорошева «Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)», опубликованная в 1986 г. По версии автора, «Русская православная церковь с момента своего возникновения основным критерием канонизационной практики избирала

⁹³ Полосин И.И. Монастырские «объезды» Ивана IV (Из истории военной политики России) // Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII в. М., 1963. С. 113.

⁹⁴ Будовниц И.У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Т. 12. С. 170–195.

⁹⁵ Панченко А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырков Н.В. Смех Древней Руси. Л., 1984. С. 72–153.

⁹⁶ Зимин А.А. Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 295, 307; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977. С. 124–125.

политическую характеристику претендентов»⁹⁷. Хорошев использует даже понятие «политическая канонизация», другими словами, он чуть ли не в каждом канонизационном акте усматривает политическую подоплеку. Но для подтверждения этих своих выводов автор прибегает к таким предположениям, которые расходятся как с мнениями предшествующих исследователей, так и с показаниями документов. Так, если Е.Е. Голубинский считал, что канонизация ростовского князя Василько произошла не позднее первой половины XVII в.⁹⁸, то А.С. Хорошев отнес ее ко второй половине XIII в.⁹⁹, однако никакими документальными данными это свое мнение не подтвердил.

Не случайно в рецензии на книгу А.С. Хорошева В.А. Кучкин и Б.Н. Флоря указали на многочисленные неточности и искажения фактов, а также на методологические просчеты автора. В итоге анализа работы А.С. Хорошева В.А. Кучкин и Б.Н. Флоря пришли к следующему выводу: «В целом же в разработку весьма непростого вопроса канонизации святых в русской церкви автор не сумел внести новых, серьезно обоснованных положений»¹⁰⁰.

В 1990-е гг. интерес к некоторым аспектам истории почитания русских святых проявили американские исследователи.

Одним из них был П. Бушкович. Большое место в своей монографии «Религия и общество в России. XVI и XVII столетия» он посвятил истории канонизации русских святых. По его мнению, список канонизированных святых, представленный в книге Е.Е. Голубинского «История канонизации святых в Русской церкви», сильно преувеличен¹⁰¹. Бушкович считает, что в XVI в. произошло резкое увеличение популярности культов чудесных исцелений от мощей святых, причем с середины XVI в. до середины XVII в. эти культы широко

⁹⁷ Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 190.

⁹⁸ Голубинский, 1903. С. 141.

⁹⁹ Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 76, 195.

¹⁰⁰ Кучкин В.А., Флоря Б.Н. О профессиональном уровне книг по истории русской церкви // Вопросы истории. М., 1988. № 11. С. 151.

¹⁰¹ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Oxford, N.-Y. Oxford University Press. 1992. P. 87–88.

поддерживались церковными властями. Эту эпоху он даже назвал «Эрой чудес». Начиная же с патриарха Никона (1652–1658), церковь оказывала определенное противодействие данным культам¹⁰². Согласно Бушковичу, увеличение числа чудесных исцелений в XVI в. было обусловлено падением харизматического авторитета монахов в то время¹⁰³. Но тогда как объяснить, что подавляющее большинство этих исцелений происходило в монастырях у гробниц святых, а монахи воспринимались людьми как полномочные представители «своих» угодников Божиих?! Более того, по нашим наблюдениям, значительное увеличение числа подобных исцелений наблюдалось уже в XV в.

В 1994 г. американская исследовательница Н.Ш. Коллманн опубликовала статью «Паломничество, процессия и символическое пространство в российской политике XVI века»¹⁰⁴, посвященную богомольям московских государей, в основном Василия III и Ивана IV. В работе с опорой на самые известные летописные своды перечислены многие богомольные походы этих государей, но далеко не все, о которых можно было бы почерпнуть сведения из других источников. Автор не отрицает религиозный аспект этих паломничеств, но основное ее внимание обращено на символическое и политическое их значение. Культы святых, составлявшие важную часть богомолий, ее вовсе не заинтересовали.

По мнению Коллманн, религиозное назначение паломничеств царя Ивана с начала 1550-х и в течение 1560-х гг., по-видимому, было подчинено более откровенным политическим целям¹⁰⁵. Она считает, что данные богомолья были призваны представлять государя и его окружение народным массам, демонстрировать благочестие правителя, сплотить царство, консолидировать вокруг трона московскую элиту.

Но согласно самой Коллманн, в источниках она не нашла прямых

¹⁰² Ibid. P. 100–134.

¹⁰³ Ibid. P. 100, 126.?

¹⁰⁴ Kollmann N.S. Pilgrimage, Procession and Symbolic Space in Sixteenth-Century Russian Politics // Medieval Russian Culture. Berkeley, 1994. Vol. 2. P. 163–181

¹⁰⁵ Ibid. P. 174.

подтверждений своей концепции¹⁰⁶. А если вспомнить, что в 1564 г. Иван Грозный ввел в стране опричнину, расколовшую эту самую московскую элиту, то о какой ее консолидации может идти речь? Думается, столь явная политизация паломничеств и преуменьшение их религиозного значения просто не соответствует исторической ситуации того времени.

Против стремления некоторых историков видеть чуть ли не в каждом случае канонизации русского святого политическую подоплеку выступила американская исследовательница Г. Ленхофф. Рассмотрев историю канонизации св. Леонтия Ростовского, она опровергла гипотезу Н.Н. Воронина, согласно которой культ Леонтия должен был составлять часть грандиозного политического замысла князя Андрея Боголюбского.

В итоге она пишет: «Случай с Леонтием говорит о том, что в средние века канонизация могла не иметь политической подоплеку и проводиться согласно требованиям протокола православной церкви»¹⁰⁷.

Проблеме культов святых в раннехристианский период посвящена книга британского и американского ученого П. Брауна «Култ святых. Его становление и роль в латинском христианстве», переведенная на русский язык в 2004 г.¹⁰⁸ Эта работа интересна не только новизной рассмотренного материала, а и подходами к его анализу.

Большую роль в деле знакомства российских ученых с новейшими методами западной исторической науки и в том числе в исследованиях культов святых сыграло издание «Одиссей. Человек в истории», начавшее выходить в свет под редакцией А.Я. Гуревича в 1989 г.

К избранной нами теме относятся, например, следующие статьи: «Странный случай с Томасом из Элдерсфилда» П. Хайэмса¹⁰⁹, «Чудесные исцеления святыми

¹⁰⁶ Ibid. P. 180–181.

¹⁰⁷ Ленхофф Г. Канонизация и княжеская власть в Северо-Восточной Руси: культ Леонтия Ростовского // Ярославская старина. Ярославль, 1996. Вып. 3. С. 20.

¹⁰⁸ Браун П. Култ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.

¹⁰⁹ Хайэмс П. Странный случай с Томасом из Элдерсфилда // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. М., 1994. С. 161–172.

и "народная религиозность" в средние века» Ю.Е. Арнаутовой¹¹⁰, «Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии» М.Ю. Парамоновой¹¹¹, «Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и *maleficia*» Г. Кланицая¹¹², «Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднем средневековье» Н. Бульста¹¹³, «Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя» М.Ю. Парамоновой¹¹⁴, «Загробная жизнь царя Соломона» М. Блока¹¹⁵, «Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность» М.Ю. Парамоновой¹¹⁶.

Эти статьи, а также работы других отечественных исследователей демонстрируют активный рост интереса в России, начиная с 1990-х гг. и вплоть до настоящего времени, к изучению различных аспектов истории святых и святости. В этот период вышел в свет целый ряд работ, частично или целиком посвященных святым Древней Руси.

Таковы, например, работы А.И. Клибанова¹¹⁷, С.А. Иванова¹¹⁸, В.Н.

¹¹⁰ Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории. 1995. М., 1995. С. 151–169.

¹¹¹ Парамонова М.Ю. Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 178–204.

¹¹² Кланицай Г. Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и *maleficia* // Одиссей. Человек в истории. 1998. М., 1999. С. 118–133.

¹¹³ Бульст Н. Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднем средневековье // Одиссей. Человек в истории. М., 2000. С. 152–185.

¹¹⁴ Парамонова М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. М., 2001. С. 104–139.

¹¹⁵ Блок М. Загробная жизнь царя Соломона // Одиссей. Человек в истории. 2002. М., 2002. С. 237–260.

¹¹⁶ Парамонова М.Ю. Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 30–48.

¹¹⁷ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 46–108.

¹¹⁸ Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 137–156; Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

Топорова¹¹⁹, А.Л. Юрганова¹²⁰.

Авторы этих исследований рассматривают историю собственно святых и характерные черты русской святости. Тогда как цель нашей работы другая, она заключается в изучении практик почитания святых людьми Древней Руси.

Для изучений истории культов святых большое значение имеют две обобщающие монографии О.В. Лосевой: «Русские месяцесловы XI–XIV веков» (2001)¹²¹ и «Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков» (2009)¹²². Опираясь на данные этих работ, можно решить важный вопрос о начале почитания некоторых святых.

В 2003 г. по поводу церковных соборов 1547 и 1549 гг. высказался А.Е. Мусин. По его мнению, эти соборы не занимались канонизацией святых, поскольку святость последних была признана раньше. Мусин рассматривает характер деяний данных соборов «как литургическую реформу, суть которой в упорядочении древнерусского богослужения, устроении уставной соборной службы в честь "новых чудотворцев" и введении в церковный обиход новых литургических и агиографических произведений»¹²³.

Книга М.Ю. Парамоновой «Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов» (2003) по примененному в ней научному инструментарию в отношении изучения культов святых стала новым словом в отечественной историографии. Автор обобщила обширный опыт западноевропейской науки относительно изучения

¹¹⁹ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Первый век христианства на Руси. М., 1995. Т. 1; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998. Т. 2.

¹²⁰ Юрганов А.Л. Нелепое ничто, или над чем смеялись святые Древней Руси // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003. С. 211–290; Юрганов А.Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.

¹²¹ Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV...

¹²² Лосева О.В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009.

¹²³ Мусин А.Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг. Факт истории или факт историографии? // СРМ. Россия и проблемы европейской истории: средневековье, новое и новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента Российской академии наук Сергея Михайловича Каштанова. Ростов, 2003. Вып. 13. С. 80.

почитания святых: «В культах святых и в фигуре святого ученые увидели феномен, способный по-новому осветить важнейшие черты средневековой религиозной и социальной жизни, выявить лежащие в ее основе системы ценностей и норм поведения. Агиографические тексты – жития и целый комплекс связанных со святыми литургических и нарративных сочинений – приоткрывают окно не только в сферу собственно религиозных идей, но и в мир социального сознания»¹²⁴. Особо подчеркнуто: «Широко распространенный в исследованиях латинской агиографии подход к культам святых как одному из важнейших феноменов социальной и культурной жизни средневекового общества остается по существу за пределами традиции изучения древнерусской агиографии и культовой практики»¹²⁵.

Парамонова рассматривает характер святости интересующих ее подвижников благочестия, процесс становления их культов, социальные силы, способствовавшие продвижению тех же культов, социальные функции названных культов, в частности, функции патроната и заступничества, целительства, защиты от врагов и внутренних напастей, затрагивает некоторые практики почитания упомянутых святых, определяет масштабы ассоциированного со святыми сообщества, политические аспекты почитания святых, осуществляет сравнительный анализ культа Вацлава Чешского и культа Бориса и Глеба¹²⁶.

В 2004 г. опубликована книга Ю.Е. Арнаутовой «Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века». Данное исследование не касается истории России, но оно очень важно в методическом плане для раскрытия темы культов святых в Древней Руси. В частности, в книге убедительно охарактеризованы культ реликвий, паломничества к гробницам святых, чудесные исцеления в культе святых, обряды, связанные с почитанием святых¹²⁷.

Исследовательские подходы М.Ю. Парамоновой и Ю.Е. Арнаутовой близки

¹²⁴ Парамонова М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 8.

¹²⁵ Там же. С. 11.

¹²⁶ Там же. С. 23, 51, 90, 135, 272, 277.

¹²⁷ Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 321–370.

автору настоящей работы.

В сборнике «Проблема святых и святости в истории России» (2006), представлены статьи российских и зарубежных ученых. Но ни в одной из них не были поставлены вопросы, решению которых посвящено наше исследование¹²⁸.

Современный нам историк Церкви В.И. Петрушко крайне мало уделил внимания почитанию святых в своей «Истории Русской церкви с древнейших времен до установления патриаршества» (2007). Даже так называемым Макариевским соборам 1547 и 1549 гг. он отвел ничтожно мало места¹²⁹.

Тему богомолий московских государей в Троице-Сергиев монастырь вновь поднял в 2009 г. Н.С. Борисов. Рассмотрев доступные ему свидетельства летописей, он пришел к выводу, что для Ивана III и Василия III богомольные походы в эту обитель «еще не стали обязательным ритуалом»¹³⁰. Традиция таких походов «восходит не ранее чем к Ивану Грозному»¹³¹. Данный вывод обусловлен далеко не полным набором источников, использованных автором. На самом же деле, как увидим в основной части нашей работы, привлечение дополнительных документов показало, что данную традицию утвердил великий князь Василий III, а Иван IV лишь верно ей следовал. По мнению Борисова, регулярные поездки в Троицкий монастырь, «которые Иван IV совершал в детские и отроческие годы, оказали большое воздействие на его мироощущение»¹³².

Более широко, чем Борисов, рассмотрела тему государевых богомолий И.Б. Михайлова. Ею были собраны данные о богомольях московских государей Василия III, Ивана IV, Федора Ивановича и Бориса Годунова. Но эти данные оказались далеко не полными из-за ограниченности использованной ею источниковой базы.

¹²⁸ Проблема святых и святости в истории России. М., 2006.

¹²⁹ Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М., 2007. С. 303–304.

¹³⁰ Борисов Н.С. Некоторые истоки религиозно-политических взглядов Ивана Грозного // Особенности российского исторического процесса. Сборник статей памяти академика Л.В. Милова. М., 2009. С. 140.

¹³¹ Там же. С. 161; Борисов Н.С. Троицкие походы Ивана Грозного // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 2010. С. 24–35.

¹³² Борисов Н.С. Некоторые истоки религиозно-политических... С. 161.

Отсюда возник ряд ошибочных суждений автора. Например, она решила, что Иван Грозный перестал ездить в Троице-Сергиев монастырь после 1573 г.¹³³ Однако достаточно было расширить упомянутую базу, и стало ясно, что Иван IV продолжал посещать эту обитель почти до самой смерти¹³⁴.

Все исследователи, писавшие в конце XX и в начале XXI в. обобщающие труды о московских государях XVI в., упоминали о их богомольях по святым местам¹³⁵. Но не раскрывали эту тему с должной полнотой.

Сборник «Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века» увидел свет в 2018 г. Его авторы посвятили свои исследования различным вопросам истории святых¹³⁶. Но те аспекты почитания последних, которые находятся в центре внимания нашей работы, не заинтересовали участников сборника.

Хотя явление подъема почитания русских святых, которому посвящена первая глава нашего исследования, специально не рассматривалось, но в том, что в XVI в. наблюдался такой подъем, как мы видели, никто из историков не сомневается. Действительно, тогда на авансцену религиозной жизни Руси выдвинулись культы многих русских подвижников благочестия, что выразилось, в частности, в церковных соборах 1547 и 1549 гг., организованных московским митрополитом Макарием, которые специально были посвящены упорядочиванию почитания целого ряда святых. Но остается неясным, начался ли данный подъем в XVI в. или он стал продолжением подъема, обозначившегося в более раннее время.

В первой главе будет показано, что подъем почитания русских святых,

¹³³ Михайлова И.Б. И здесь сошлись все царства...: Очерки по истории государева двора в России XVI в.: повседневная и праздничная культура, семантика и обрядности. СПб., 2010. С. 347.

¹³⁴ См. 2-ю главу настоящего исследования.

¹³⁵ Скрынников Р.Г. Борис Годунов. М., 1983. С. 137; Баталов А.Л. Моление о чадородии и обетное строительство царя Федора Иоанновича // Заказчик в истории русской архитектуры. Архив архитектуры. М. 1994. Вып. 5. С. 122, 127; Флоря Б.Н. Иван Грозный. М., 1999. С. 10–17; Морозова Л.Е. Два царя: Федор и Борис: Канун Смутного времени. М., 2006. С. 169–170, 265–266, 300; Ульяновский В. Смутное время. М., 2006. С. 20–25; Володихин Д. Царь Федор Иванович. М., 2011. С. 106–123.

¹³⁶ Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. СПб., 2018.

начавшись в конце XIV в., продолжался на протяжении всего XV в. Этот подъем выражался, в основном, в активизации почитания старых, то есть ранее прославленных Церковью угодников Божиих, и в образовании культов многих новых подвижников благочестия.

При рассмотрении данного процесса важно установить, в какой момент периода (конец XIV–XV в.) началось или активизировалось почитание определенного святого.

Этот вопрос не совпадает с вопросом о времени канонизации святых, но близок к нему. Как мы убедились, историки уделили значительное внимание установлению времени канонизации подвижников благочестия. Но данный вопрос в отношении многих святых остается нерешенным.

В контексте нашей работы не так важно, когда официально подвижник благочестия был причислен к лику святых, важнее установить, когда действительно начал функционировать его культ, на что должны указывать надежные источники. Ранее в литературе уже было установлено время начала почитания святых Арсения Тверского¹³⁷, Дионисия Глушицкого¹³⁸, Евфимия Новгородского¹³⁹, Иоанна Новгородского¹⁴⁰, Ионы митрополита¹⁴¹, Кирилла Белозерского¹⁴², Михаила Клопского¹⁴³, Никиты Переславского¹⁴⁴, Саввы

¹³⁷ Ключевский, 1871. С. 181–183; Дмитриева Р.П. Феодосий (XV в.) // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 460–462.

¹³⁸ Ключевский, 1871. С. 193–194; Прохоров Г.М. Иринарх Глушицкий // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 439.

¹³⁹ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 80–73, 169–171.

¹⁴⁰ Ключевский, 1871. С. 127, 162; Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 139; Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 165.

¹⁴¹ Васильев, 1893. С. 113; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 182–184.

¹⁴² Голубинский, 1903. С. 279; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 175–176; Преподобный Кирилл Белозерский / сост. Г.М. Прохоров. СПб., 2011. С. 204; Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу Белозерскому // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 67–95.

¹⁴³ Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 187; Дмитриев Л.А. Житие Михаила Клопского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 302–305.

¹⁴⁴ Поньрко Н.В. Житие Никиты Столпника Переяславского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 309–310; Федотова М.А. Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция жития) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 309–322.

Вишерского¹⁴⁵. Но эти данные не были обобщены.

Вопрос о начале почитания святых Авраамия Ростовского, Алексея митрополита, Зосимы и Савватия Соловецких, Исаии Ростовского, Исидора Ростовского, Максима Московского, Моисея Новгородского, Никона Радонежского, Пафнутия Боровского, Петра, царевича ордынского, Сергия Радонежского, Феодора Ростовского, Феодора, Давида и Константина Ярославских потребовал специального рассмотрения и уточнения.

Вновь рассматривается и вопрос о времени активизации почитания старых святых: Антония Печерского, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского, Михаила и Феодора Черниговских, Петра митрополита.

Мы видели, что из всех вопросов, поднятых во второй главе, только один ранее был актуален в науке. Речь идет о богомольных походах московских государей. К истории этих походов исследователи обращались с начала XIX в. и вплоть до наших дней. Однако никто из историков не рассмотрел данный вопрос детально и не составил достаточно полную хронику этих богомолий с опорой на максимально широкий круг источников. А без нее, как увидим ниже, невозможно было прийти к более или менее достоверным выводам о данном историческом явлении.

Итак, в литературе, прямо или косвенно касающейся истории культов святых, ни один из пяти вопросов, решению которых посвящена настоящая работа, специально не ставился. Лишь отдельные аспекты первого и второго вопросов привлекали внимание историков.

Завершая обзор литературы, важно сказать следующее. В 2004 г. автор этих строк защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук «История почитания ростовских святых в XII–XVII веках»¹⁴⁶. В диссертации было применено большинство известных в исторической науке подходов к изучению культов святых и в том числе анализ их социальных функций. Однако

¹⁴⁵ Голубинский, 1903. С. 78.

¹⁴⁶ Мельник А.Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Автореф... дис. кан. истор. наук. Ярославль, 2004.

последующие наши размышления обозначили недостаточность этих подходов, поскольку при их применении значительная часть свидетельств источников остается невостребованной.

Чтобы продолжить изучение культов русских святых, необходимо было дополнить старые подходы какими-то новыми. Поиск таких подходов велся в сопредельных науках. Искомый новый исследовательский подход обнаружился в работах современных социологов. В частности, речь идет о книге В.В. Орлова и О.В. Хархордина «Теория практик», опубликованной в 2008 г.¹⁴⁷ В ней представлено и развито одно из новейших направлений социологии, специально исследующее практики повседневной жизни. «За термином "практики" стоит несколько направлений социальной мысли XX века, составивших прагматический поворот в науках об обществе»¹⁴⁸.

Авторы пишут, что «практики – это все, что мы делаем. И последовательный, можно сказать, радикальный эмпиризм этнометодологии состоит в как можно более детальном описании всей совокупности действий, приемов, фраз, методов, разговоров, демонстрационных жестов и т. д., характерных для специфических институциональных контекстов: больниц, административных учреждений, научных лабораторий, судебных органов и любых других учреждений и сообществ»¹⁴⁹. Следовательно, согласно указанной теории, практики следует описывать максимально детально и дифференцированно.

Конечно, и раньше историки употребляли термин практики при изучении культов святых, но делали это непоследовательно и не применяли детальный анализ практик как один из основных инструментов познания прошлого. Использование теории практик раскрывает то, что обычно воспринимается как некий фон, не замечается и не проблематизируется. Таким образом, теория практик вооружает исследователя особой и весьма эффективной оптикой.

На наш взгляд, теория практик, примененная к анализу исторических

¹⁴⁷ Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб., 2008.

¹⁴⁸ Там же. С. 8.

¹⁴⁹ Там же. С. 15.

источников, позволяет увидеть в них такие черты прошлого, которые ранее ускользали из поля зрения исследователей. В избранной же теме она помогла рассмотреть множество различных проявлений культов святых, на которые историки ранее не обращали внимание. В то же время подход с позиции теории практик позволил привлечь к анализу истории культов святых такие виды источников, которые никогда раньше не использовались в науке для рассмотрения данной темы.

Источники исследования

Почитание святых было настолько значимо для людей Руси конца XIV–XVI в., что проникало во многие сферы не только религиозной, а и общественной жизни, и в той или иной степени отразилось в большинстве видов источников того времени. Поэтому решить поставленные в работе задачи можно, лишь опираясь на комплексный анализ всех этих источников.

Разумеется, среди них одними из основных являются жития святых. При их использовании будут учитываться отмеченные выше исследования В.О. Ключевского и Арс. Кадлубовского¹⁵⁰. К их наблюдениям следует добавить оценку М. Блока житий западноевропейских святых как исторического источника: «Среди житий святых раннего средневековья по меньшей мере три четверти не дают нам никаких серьезных сведений о благочестивых личностях, чью жизнь они должны изобразить. Но поищем там указаний на особый образ жизни или мышления в эпоху, когда они были написаны, на то, что агиограф отнюдь не собирался нам сообщить, и эти жития станут для нас неоценимыми»¹⁵¹. Для нашей темы важно, что жития кроме всего прочего содержат сведения по истории формирования и социальной направленности культов русских подвижников благочестия, о практиках их почитания.

К указанным произведениям по своему значению для раскрытия избранной темы примыкают житийные и некоторые древнерусские исторические повести.

¹⁵⁰ Ключевский, 1871; Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 161, 163, 164–165, 327–339.

¹⁵¹ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986. С. 38.

Службы и другие церковные песнопения, посвященные святым, представляют собой самое непосредственное выражение их культов. Именно на основании служб, услышанных в храмах, большинство верующих составляло свое представление о святых. Поэтому характеристика подвижника благочестия в тексте службы важна для выяснения некоторых существенных черт его культа. Из служб можно извлечь сведения о практиках почитания святых, социальной направленности их культов, социальных функциях этих подвижников. В тех случаях, когда святому с течением времени было посвящено несколько служб или служба видоизменялась, можно проследить, как эволюционировали представления о нем¹⁵².

Памяти святых, содержащиеся в месяцесловах или святцах, псалтирях с воследованием, церковных уставах свидетельствуют о существовании некоего почитания этих подвижников благочестия в период составления и бытования указанных источников.

Самым надежным признаком глубокого и устойчивого почитания святого в тех или иных местах является сооружение и функционирование в них посвященных ему церквей. Значит, по количеству и широте распространения таких храмов можно судить о степени распространенности культа святого. Тот же признак проясняет вопрос: какие локальные сообщества были особо привержены к этому культу. Основная часть данных о таких храмах содержится в писцовых книгах конца XV–XVI в. К сожалению, далеко не все из них дошли до нашего времени.

Частично их нехватку по данному вопросу восполняют описи церквей и монастырей XVI в. Одно из достоинств этих источников заключается в том, что в них присутствуют описания убранства интерьеров церквей, и в том числе указания на иконы святых. Любая икона предполагает молитвенное обращение людей к

¹⁵² См.: Мельник А.Г. Сборники служб русским святым конца XV–XVI века // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXI международной научной конференции. М., 2018. С. 258–260; Мельник А.Г. Службы русским святым как источник по истории почитания этих подвижников благочестия в XIV–XVII веках // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXII Международной научной конференции. М., 2019. С. 267–270.

изображенному на ней святому и, значит, свидетельствует о значительном развитии его культа в месте расположения этого образа. Суммировав данные максимального числа сохранившихся описей, можно установить, иконы каких святых чаще всего встречались в храмах России определенного времени. А это, в свою очередь, поможет определить степень распространенности культов представленных на иконах подвижников благочестия. Часто в таких описях перечисляются книги, содержавшие жития святых, службы им и месяцесловы с их памятьми. Описи проливают достаточно яркий свет на то, как осуществлялась визуальная репрезентация культов святых в указанное время. Одним из важнейших способов подобной репрезентации являлось оформление места упокоения святого. Всю совокупность такого оформления можно назвать надгробным комплексом. Описи позволяют отчетливо их представить. Те же документы свидетельствуют и о значимых для людей того времени вещах-реликвиях, связывавшихся с именами святых, и о практиках их почитания. Следует добавить, что в некоторых писцовых книгах указаны не только названия церквей, а и представлены описания их интерьеров. Поэтому все вышесказанное об описях в данном отношении соответствует и этим писцовым книгам. Описи помогают в поиске ответов на следующие вопросы. Каких святых выделяли из всего сонма угодников Божиих и особо почитали в определенных монастырях? Какова была иерархия этих святых в представлении соответствующего монастырского сообщества? Каковы были особые практики почитания тех же святых?¹⁵³

На эти же последние три вопроса обнаруживаются ответы в монастырских обиходниках, в которых обычно описываются «кормы», иначе говоря пиршества, полагавшиеся в дни праздников избранных святых. Практика указанных «кормов» свидетельствует об особом признании в определенном монастыре указанных угодников Божиих. Они в глазах его насельников стояли явно выше всех остальных подвижников благочестия, в праздники которых такие «кормы» не полагались.

¹⁵³ См.: Мельник А.Г. Описи церквей и монастырей как источник по истории почитания русских святых в XVI – начале XVII в. // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV Международной научной конференции. М., 2012. С. 400–402.

Существенно, что данные «кормы» не были одинаковы, напротив, они отличались по количеству и качеству блюд и напитков.

Надо полагать, чем более значим был святой в глазах монахов, тем более богатый «корм» полагался в день его праздника. Следовательно, по разнице в богатстве «кормов» можно определить различия в степени почитания избранных святых или, иными словами, их иерархию в представлении монастырского сообщества¹⁵⁴.

В состав различных актов, и в том числе в государственные договоры с середины XV в. было принято включать имена святых, наиболее чтимых в момент написания этих документов. Поэтому последние позволяют извлечь сведения о том, каким святым особо поклонялись в то или иное время высшие представители Московского государства. Акты также дополняют сведения упомянутых писцовых книг и описей о церквах, посвященных святым, и о заказчиках их строительства. Акты помогают определить социальную принадлежность почитателей определенных святых и, таким образом, установить степень признания культов этих подвижников благочестия в различных слоях русского общества. Из актов мы узнаем о некоторых практиках почитания святых¹⁵⁵.

Наличие в монастырских приходо-расходных книгах XVI в. сведений о почитании святых обусловлено тем, что оно в ряде своих проявлений имело вполне конкретное материальное и денежное выражение. Для избранной темы ценность представляют, прежде всего, указанные книги тех монастырей, в которых имелись «свои» усопшие подвижники благочестия. Именно их культы отчетливей всего отражались в названных источниках, которые особенно ценны для раскрытия различных практик почитания святых.

Из летописей хорошо известно, что в первой половине – середине XVI в. московские государи более или менее регулярно посещали избранные русские

¹⁵⁴ См.: Мельник А.Г. Монастырские обиходники как источник по истории почитания русских святых в конце XV–XVII вв. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXIX международной научной конференции. М., 2017. С. 235–237.

¹⁵⁵ См.: Мельник А.Г. Акты как источник по истории почитания русских святых в XV–XVI вв. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXVIII международной научной конференции. М., 2016. С. 355–357.

монастыри с целью богомолья и поклонения гробницам покоившихся в них святых. Подобных сведений за последнюю треть данного столетия летописи содержат гораздо меньше. Этот пробел частично восполняют некоторые из приходо-расходных книг. Они же порой обозначают социальный статус приверженцев культов святых¹⁵⁶.

Из разрядных книг мы можем узнать о некоторых богомольях московских государей и религиозных центрах, которые они посещали¹⁵⁷.

Некоторые практики почитания святых зафиксированы в монастырских вкладных и кормовых книгах. Из них же иногда можно узнать о не упомянутых в других источниках храмах, посвященных подвижникам благочестия.

О подобных храмах иногда сообщают надписи на книгах.

Немало материалов по поставленным выше вопросам имеется в русских летописях. Из них можно почерпнуть сведения о социальной значимости культов святых, о поклонении людей подвижникам благочестия, богомольных путешествиях к их гробницам, чудесных исцелениях у этих гробниц, строительстве храмов во имя святых и о других практиках почитания последних.

При этом надо иметь в виду, что практики почитания святых влияли на летописание. В частности, те или иные сведения о святых позднего времени проникали более ранние летописные своды, что порождало анахронизмы¹⁵⁸.

Весьма характерные приметы культов святых встречаются в сочинениях иностранцев о России. Например, в книгах Сигизмунда Герберштейна, Антонио Поссевино, Джилса Флетчера¹⁵⁹ имеются указания на культы наиболее популярных русских подвижников благочестия.

¹⁵⁶ См.: Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2(13). С. 224–230.

¹⁵⁷ Мельник А.Г. Разрядные книги как источник по истории религиозности московских государей XVI – начала XVII в. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: Материалы XXXIII Международной научной конференции. М., 2020. С. 274–276.

¹⁵⁸ См. 10-й параграф 1-й главы настоящей работы.

¹⁵⁹ Герберштейн С. Записки о московских делах; П. Иовий Новокомский. Книга о московском посольстве. СПб., 1908. С. 28, 41; Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. / пер. Л.Г. Годовиковой. М., 1983. С. 32; Флетчер. О государстве русском. СПб., 1905. С. 100.

Для полноценного раскрытия настоящей темы невозможно ограничиться только анализом названных выше письменных документов. Необходимо привлечение в качестве исторического источника разнообразных вещественных памятников, в которых выражалось почитание святых. Имеются в виду изображения подвижников благочестия на иконах, фресках, произведениях шитья, резьбы и т. п. Иконография святых порой дает такую информацию об их почитании, которую невозможно почерпнуть из дошедших до нас письменных источников. Опорой в этой работе будут служить изданные научные исследования по древнерусскому искусству и в первую очередь каталоги различных художественных произведений того времени. Чтобы не попасть впросак, историк должен ясно осознавать специфику этих источников. Автор настоящей работы имеет достаточный опыт в подобных исследованиях¹⁶⁰.

Как видим, комплекс используемых в работе источников широк и разнообразен. Это позволяет сделать вывод о наличии необходимых материалов для раскрытия темы диссертации. До того в российской исторической науке для изучения истории почитания святых никогда не использовался столь широкий набор источников.

Объект исследования

Документальные и вещественные памятники, которые отражают практики почитания русских святых: жития, службы святым, месящесловы, летописи, писцовые книги, описи церквей и монастырей, монастырские приходо-расходные книги, монастырские обиходники, монастырские вкладные книги, различные акты, разрядные книги, сочинения иностранцев о России, памятники иконографии: иконы, фрески, произведения шитья и резьбы.

Предмет исследования

Культы русских святых, рассмотренные с точки зрения их социальной роли и практик почитания этих подвижников в конце XIV–XVI в.

¹⁶⁰ См. напр.: Иконография ростовских святых. Каталог выставки / сост. А.Г. Мельник. Ростов, 1998; Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI – начала XVII в. русских святых // ДРВМ. 2011. № 2(44). С. 77–88.

Хронологические рамки настоящего исследования обусловлены самим исследуемым явлением. Нижняя хронологическая граница отмечает начало явного подъема почитания русских святых на Руси в конце XIV в. и продолжавшегося на протяжении XV–XVI вв. Верхняя хронологическая граница – конец XVI в. определена эпохой Смуты начала XVII в.

Территориальные рамки исследования охватывают все русские земли, в которых функционировали культы рассматриваемых святых конца XIV–XV в. и все Московское государство в конце XV–XVI в.

Цели и задачи исследования

Целью диссертации является изучение социальной роли культов русских святых и практик почитания этих подвижников благочестия в указанный период. Для достижения данной цели необходимо решить следующие задачи:

- 1) определить время начала подъема почитания русских святых;
- 2) рассмотреть историю этого подъема в XV в. и определить его причины;
- 3) определить практики почитания русских святых московскими государями;
- 4) определить, какими способами эти государи влияли на распространение в России культов русских святых;
- 5) рассмотреть историю распространения культов самых популярных русских святых;
- 6) выяснить в каких социальных слоях были укоренены эти культы;
- 7) выяснить, представители каких социальных слоев были наиболее активными проводниками тех же культов;
- 8) выяснить, каким был общий состав отечественных святых, в большей или меньшей степени почитавшихся в русских монастырях;
- 9) выяснить, как этот состав эволюционировал в рассматриваемый период;
- 10) определить, какие святые пользовались в монастырях особым признанием;
- 11) выяснить, какова была иерархия этих избранных святых в представлении отдельных монастырских сообществ;
- 12) определить практики почитания «своих» святых в русских монастырях.

Научная новизна диссертации

Основные вопросы, решаемые в диссертации, впервые были поставлены в науке. Впервые детальному рассмотрению подвергнуты практики почитания русских святых. Всем этим обусловлена новизна диссертации. Кроме того, новизна работы определена не только привлечением для анализа максимально широкого круга письменных источников (житий, служб, месяцесловов, летописей, повестей, различных актов, посланий, приходо-расходных книг, инвентарных описей, писцовых книг, разрядных книг, монастырских обиходников, сочинений иностранцев), но и использованием в качестве исторических источников произведений древнерусского искусства.

Теоретическая и практическая значимость работы

В диссертации предложены новые подходы к изучению истории почитания святых. Эти подходы могут быть использованы при рассмотрении подобных феноменов как более ранних, так и более поздних периодов отечественной истории. Материалы и выводы диссертации могут быть применены в общих курсах по истории средневековой России и православной Церкви.

Методология и методы исследования

Методологической основой диссертации являются принципы историзма и объективности. В работе сочетаются подходы антропологически ориентированной и социальной истории. Кроме того, в работе применены следующие методы. Широко использовался сравнительно-исторический метод. Проблемно-хронологический метод помог рассмотреть историю почитания святых в ее последовательном развитии и выявить основные проблемные моменты этой истории. Историко-типологический метод позволил выработать типологию практик почитания святых. Посредством историко-генетического метода было установлено происхождение некоторых важных практик почитания святых. Иконографический метод позволил использовать различные сакральные изображения святых в качестве исторического источника по избранной теме. В работе последовательно использован комплексный подход, то есть для анализа рассматриваемых явлений применялся максимально широкий круг различных

источников. Значительную роль играл и междисциплинарный подход. В частности, наряду с указанными выше методами исторической науки использовались методы других дисциплин – таких, как социология, литературоведение и искусствоведение.

Положения, выносимые на защиту:

1) На Руси в конце XIV – начале XV в. начался подъем почитания русских святых, продолжавшийся на протяжении XV–XVI вв.

2) Важный этап в истории почитания святых на Руси пришелся на середину XV в. С того времени культы святых стали играть существенную роль не только в сугубо религиозной, но и в общественной жизни. Значит, тогда произошли перемены в русском общественном сознании и сдвиг в русской религиозности.

3) Во второй половине XV в. значительно увеличилось число почитаемых русских святых, которые в конце того же столетия и в последующем стали восприниматься как особая общность, отличная от сонма общехристианских подвижников благочестия. Все это происходило под влиянием процесса образования единого Русского государства.

4) Люди конца XV–XVI в., и московские государи в том числе, полагались на поддержку на войне не отдельных святых, а больших групп угодников Божиих. В такие группы включались либо общехристианские и русские святые, либо одни – русские.

5) Великий князь Василий III первым из московских государей стал активным и последовательным приверженцем культов русских святых. При его прямом участии был выработан ряд обычаев или практик их почитания представителями высшей государственной власти России. Цари Иван Грозный, Федор Иванович и Борис Годунов неуклонно следовали всем этим обычаям. Особенно значима для них была практика богомольных походов к гробницам подвижников благочестия.

6) При рассмотрении почитания русских святых как социального феномена выяснено, что в XVI в. одиннадцать из них были самыми популярными. Это Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Леонтий Ростовский, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Зосима и Савватий

Соловецкие, Димитрий Прилуцкий. Святые Александр Свирский, Феодор, Давид и Константин Ярославские обладали неким средним уровнем популярности. Все остальные русские подвижники благочестия обладали тогда гораздо меньшей популярностью.

7) В отличие от культа страстотерпцев Бориса и Глебы, ставшего популярным на Руси еще в XII–XIII вв., культы остальных упомянутых популярных святых получили широкое распространение только в условиях единого Русского государства конца XV–XVI в. Образование этой страны стало основной предпосылкой популярности таких культов.

8) Приверженцами культов всех перечисленных выше пятнадцати святых были московские государи и представители почти всех социальных слоев России XVI в. Значит, данные культы способствовали сплочению российского общества того времени.

9) За всеми популярными культами, кроме культа Бориса и Глеба, стояли в экономическом отношении значительные церковные организации – монастыри или архиерейские дома. Каждая из них предпринимала усилия по распространению в России культов «своих» святых. Просматривается взаимосвязь между степенью популярности святого и экономической мощью стоявшей за его культом организации. Вероятно, существовала и обратная связь: рост популярности святого обуславливал увеличение богатства связанной с ним организации.

10) Кроме этих организаций основными проводниками или популяризаторами культов святых являлись московские государи, представители монашества, знати и горожан. Намного меньшее участие в этой деятельности принимало крестьянство.

11) Наибольшая популярность большинства святых наблюдалась в регионах, соседствовавших с центрами, в которых находились гробницы соответствующих подвижников. В этих регионах своих местных святых наряду с представителями других социальных слоев особо почитало и крестьянство.

12) В первой половине – середине XV в. в монастырях прослеживается почитание совсем небольшого числа русских святых – от пяти до восьми. К концу XV в., по крайней мере, в крупнейших монастырях количество таких святых

несколько увеличилось, колеблясь от девяти до двадцати одного. В XVI в. наблюдалось явное увеличение числа почитаемых святых во многих монастырях, особенно в самых больших из них – от 51 до 66.

13) В конце XV–XVI в. в монастырях стремились почитать большинство прославленных русских святых. Но ни в одной обители не почитали всех таких подвижников.

14) В монастырях XVI в. из множества святых, почитавшихся формально, местное сообщество выделяло небольшую группу подвижников, которым поклонялось особо. При этом «свои» святые пользовались наивысшим почитанием.

15) Обычно в монастырях XVI в. в состав групп особо почитаемых святых входили те или иные названные выше самые популярные угодники Божии. Среди них часто фигурировал Сергей Радонежский и московские святые. В ряде монастырей кроме упомянутых самых популярных особо почитали святых ближайших религиозных центров.

16) Все практики почитания русских святых в монастырях по функциональной принадлежности объединяются в следующие десять групп. 1) Практики почитания гробниц святых. 2) Практики визуальной репрезентации культов святых. 3) Практики почитания святых как целителей больных. 4) Практики почитания вещей-реликвий, связывавшихся с именами святых. 5) Практики почитания святых как покровителей соответствующих монастырей. 6) Практики почитания святых как покровителей Русской церкви. 7) Практики почитания святых как покровителей московских государей, их воинства и Русского государства. 8) Практики богомольных путешествий к гробницам святых. 9) Практики строительства и последующего функционирования в монастырях церквей, посвященных «своим» святым. 10) Особые практики. Все эти практики рисуют выразительную картину повседневной религиозной жизни монастырей, включавшей в себя их насельников, мирских приверженцев культов святых и в том числе московских государей.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Основные положения настоящего исследования представлены в 94 опубликованных работах, из которых 20 – в изданиях, рекомендованных ВАК, и в

выступлениях на многочисленных международных, всероссийских и региональных научных конференциях в Москве, Санкт-Петербурге, Сергиевом Посаде, Можайске, Ярославле, Рыбинске, Ростове, Музее-усадьбе Л.Н. Толстого «Ясная Поляна».

Глава 1. Подъем почитания русских святых в конце XIV–XV в.

Настоящая глава посвящена описанию и анализу подъема почитания русских святых, начавшегося в конце XIV в. и продолжавшегося на протяжении всего XV столетия.

Если речь идет о подъеме, то, значит, ему предшествовал некий менее активный период в почитании названных святых. Но в литературе долгое время господствовало прямо противоположное мнение, что в середине XIII–XIV в. во время ордынского ига на Руси возникли и утвердились культы большого числа святых князей. Об этом заявляли Н.М. Никольский¹, Г.П. Федотов², и вслед за ними А.С. Хорошев³. Последний даже писал о канонизации второй половины XIII – начала XIV в., представленной широким княжеским «поток» и назвал много имен князей, якобы причисленных тогда к лику святых⁴. Однако никто из названных авторов не подтвердил свое мнение документальными свидетельствами, каковыми должны были быть памяти этих князей в месяцесловах и уставах того времени, написанные тогда же их жития и тексты посвященных им церковных песнопений или показания каких-то других надежных источников о их церковном почитании.

Сплошной просмотр месяцесловов и уставов XI–XIV вв., проведенный О.В. Лосевой, показал, что в них имеются памяти следующих русских святых Бориса и Глеба, князя Владимира, княгини Ольги, Леонтия Ростовского, князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, Феодосия Печерского, Варлаама Хутынского, Петра митрополита и Игнатия Ростовского⁵. В Прологах, написанных

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. С. 54. Книга впервые издана в Рязани в 1930 г.

² Федотов Г.П. Святые древней Руси. С. 90. Книга впервые издана в Париже в 1931 г.

³ Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 76–81.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 87–119.

до конца XIV в., содержатся жития первых девяти из названных подвижников благочестия⁶. Существовали в XIV в. и жития последних двух святых, то есть Петра митрополита⁷ и Игнатия Ростовского⁸. Кроме того, хорошо известна документально засвидетельствованная точная дата канонизации Петра митрополита – 1339 г.⁹ Таким образом, все одиннадцать упомянутых выше святых были признаны Церковью ранее конца XIV в. и в той или иной форме почитались за пределами мест их захоронения.

Кроме того, в некоторых Прологах XIV – первой четверти XV в. имеются краткие жития и слова, посвященные следующим русским подвижникам благочестия: Аркадию Новгородскому, Мстиславу Великому, Исаакию Печерскому, Кириллу Туровскому, Антонию Печерскому, Довмонту Псковскому и двум Варяжским мученикам¹⁰.

Встает вопрос: существовало ли развитое и устойчивое почитание этих людей именно как святых ранее конца XIV в., ведь их памяти отсутствуют в месяцесловах и уставах, составленных до конца данного столетия? Не существует и посвященных им текстов церковных песнопений, созданных ранее конца XIV в.

Обратимся к источникам, которые, возможно, помогут найти ответ на поставленный вопрос.

Самый ранний список Жития Аркадия, епископа Новгородского, умершего в 1163 г., содержится в Прологе конца XIV – начала XV в. Но оно не получило широкого распространения. В более ранних Прологах новгородского происхождения это Житие отсутствует¹¹. Поэтому нет уверенности, что устойчивое местное почитание святителя Аркадия существовало в Великом Новгороде в XII–XIV вв.

⁶ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 284–291, 294–311, 319–324, 355–376, 398–399, 403–414, 416–418, 421–423, 426–450.

⁷ Клосс, 2001. С. 15–47.

⁸ Мельник А.Г. К вопросу о датировке жития Игнатия Ростовского // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 37–42.

⁹ Голубинский, 1903. С. 67.

¹⁰ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 127, 188, 194, 292–293, 342–343, 344, 350–354, 377–380, 401–402, 424–425.

¹¹ Там же. С. 194

Житие князя Мстислава Великого содержится в двух русских Прологах XIV в. Оно «было включено в Пролог на раннем этапе, но затем вышло из широкого оборота»¹². Вероятно, местное почитание этого князя началось вскоре после его смерти, но затем надолго прервалось.

Древнейший список «Слова об Исаакии мниси» (Печерском) присутствует в Прологе первой четверти XV в.¹³ Ныне нет данных о почитании монаха Исаакия как святого в Киево-Печерской обители и за ее пределами в XII–XIV вв.

Старейший список Жития Кирилла Туровского, умершего около 1182 г., имеется в Прологе первой четверти XV в.¹⁴ О почитании этого подвижника как святого в конце XII–XIV в. объективных данных не существует.

Наиболее ранний список «Слова о преподобном Антонии Печерском» включен в Пролог первой четверти XV в.¹⁵ Написанное в 1090-х гг. Житие святого позже было утрачено¹⁶. Это говорит о слабом развитии почитания Антония в XII–XIV вв. Однако существует икона конца XIII в. с изображением Богоматери, Антония и Феодосия Печерских, происходящая из Свенского монастыря близ Брянска¹⁷. Согласно «Сказанию о зачатии Свенского монастыря» середины XVI в.¹⁸, она была принесена в эту обитель из Киево-Печерского монастыря¹⁹. Если это так, то можно предположить, что местное почитание св. Антония, сложившееся вскоре после его кончины, в последствии не прерывалось.

В двух Прологах первой трети XIV в., написанных в Пскове, присутствует краткое Житие князя Довмонта Псковского²⁰. По мнению Е.Е. Голубинского, местное почитание Довмонта сложилось вскоре после его кончины, последовавшей

¹² Там же. С. 188–190.

¹³ Там же. С. 216–217.

¹⁴ Там же. С. 233–235.

¹⁵ Там же. С. 220–221.

¹⁶ Творогов О.В. Житие Антония Печерского // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 135–136.

¹⁷ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Древнерусское искусство X – начала XV века. М., 1995. Т. 1. С. 70–72.

¹⁸ Антонова М.В., Комова М.А. Проблемы текстологии «Сказания о зачатии Свенского монастыря» // Вестник Брянского государственного университета. 2015. № 3. С. 185–187.

¹⁹ Евсеев И.Е. Описание рукописей, хранящихся в орловских древлехранилищах. Орел, 1906. Вып. 2. С. 258–259.

²⁰ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 199–200, 401–402.

в 1299 г., подтверждением чему является летописное свидетельство о строительстве в Пскове церкви во имя «святого Тимофея, Довмонта князя» в 1374 г.²¹ Однако В.И. Охотникова усомнилась в этом свидетельстве. По ее мнению, в соответствующих записях псковских летописей «речь идет не о церкви в честь Довмонта, а о постройке каменной церкви Тимофея на месте деревянной, заложенной Довмонтом»²². Служба Довмонту редко встречается в рукописных сборниках и старейшие ее списки относятся лишь к концу XVI – началу XVII в.²³ И все же мы не можем отрицать, что в Пскове XIV в. существовало местное почитание Довмонта.

Старейший список Жития двух Варяжских мучеников относится к XIII в.²⁴ Самый ранний Пролог с тем же Житием датируется первой четвертью XV в.²⁵ По мнению М.Д. Приселкова, это Житие было написано с целью канонизации названных мучеников, но она так и не состоялась²⁶.

Предложенные выше наблюдения свидетельствуют, то наличие жития определенного подвижника в Прологах не может само по себе являться надежным свидетельством о его признании Церковью как святого и устойчивом почитании.

Как видим, только по поводу двух святых из вышеназванных – Антония Печерского и Довмонта Псковского – можно с большей или меньшей уверенностью предполагать, что их местное почитание существовало до конца XIV в.

Итак, к исходу XIV в. более или менее широко на Руси почитались святые Борис и Глеб, князь Владимир, княгиня Ольга, Леонтий Ростовский, князь Михаил Черниговский и боярин его Феодор, Феодосий Печерский, Варлаам Хутынский,

²¹ Голубинский, 1903. С. 71.

²² Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты: В 2 т. СПб., 2007. Т. 1. С. 493.

²³ Там же. С. 548.

²⁴ Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К. Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.1.63) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Палемика. СПб., 2005. С. 288–308.

²⁵ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 225–226, 424–425.

²⁶ Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси XI–XII вв. СПб., 1913. С. 68–70.

Игнатий Ростовский, Петр митрополит, и, возможно, местное почитание имели Антоний Печерский и Довмонт Псковский.

Как видим, во второй половине XIII–XIV в. обрели статус святого лишь князь Михаил Черниговский и, возможно, князь Довмонт Псковский. Следовательно, никакого широкого «потока» княжеской канонизации в тот период не было, и сама эта идея является плодом умозрительных построений историков.

Всех перечисленных тринадцать святых можно разделить на две группы. В первую из них входят святые, жившие в домонгольское время, культы их тогда и зародились – это Антоний Печерский, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, князь Владимир, Леонтий Ростовский, княгиня Ольга и Феодосий Печерский. Вторую группу составляют святые, почитание которых оформилось в последующую эпоху середины XIII–XIV в.: Довмонт Псковский, Игнатий Ростовский, князь Михаил Черниговский, боярин его Феодор и Петр митрополит. Сопоставление этих списков и малочисленность второй группы говорят о том, что с началом ордынского ига и почти до конца XIV в. на Руси наблюдался спад почитания русских святых.

Чтобы определить масштабы рассматриваемого подъема в конце XIV–XV в. и уловить основные закономерности в его процессе, далее будет предпринята попытка обобщить известные и вновь открытые документальные данные о функционировании тогда культов упомянутых святых.

Предварительно необходимо определить, что считать признаками начала почитания подвижников благочестия, а что подъема или активизации их почитания. К таким признакам относятся следующие. Немногочисленные свидетельства об официальных прославлениях святых, то есть выражаясь, в духе нового времени, их канонизации. При обычном отсутствии таких прямых свидетельств на начало почитания святого указывает время появления посвященных ему жития, службы, текстов других церковных песнопений и памятей в месяцесловах. О том же говорят данные о почитании могил святых. На подъем почитания давно прославленных угодников Божиих указывает возникновение посвященных им новых житий и служб при наличии таковых более ранних. Подобный подъем обозначают свидетельства о строительстве храмов во

имя определенного святого, а также более или менее надежно датированные рассказы о чудесных исцелениях у его гробницы.

О таких чудесных явлениях следует добавить следующее. Под 1519 г. в летописи описаны шесть чудесных исцелений у гробницы св. Алексея митрополита в Чудовом монастыре. Автор рассказа об этих чудесах и последовавших за ними событиях вложил в уста московского великого князя Василия Ивановича слова о том, что Бог «обновилъ еси мощи чюдотворениемъ»²⁷ (до того длительное время чудеса у мощей святителя не регистрировались). Очевидно, под этим обновлением тогда понималось нечто вроде возрождения или оживления²⁸. Значит, чудеса, если они начинали совершаться после того, как ничего подобного у соответствующей гробницы долго не происходило, мыслились в Древней Руси как манифестация ниспосланного свыше обновления могущества святого, что и знаменовало подъем почитания последнего.

Сведения об активизации почитания каждого из подвижников благочестия ниже будут представлены в порядке хронологической последовательности. Параграфы, посвященные отдельным святым, обозначаются просто их именами.

1. 1. Святитель Петр митрополит

Петр, митрополит всея Руси, умер в 1326 г. и в 1339 г. был причислен к лику святых²⁹. Его культ в отличие от культов большинства упомянутых других святых активно функционировал в середине – второй половине XIV в., о чем свидетельствуют летописи, донесшие до нас записи о чудесных исцелениях у гробницы этого святителя в 1348³⁰, 1351³¹, 1372³² гг. О еще большей активизации почитания св. Петра в конце XIV в. говорят созданные тогда митрополитом Киприаном пространная редакция его Жития и служба ему³³. Кроме того, в XV в.

²⁷ ПСРЛ. СПб., 1913. 1-я пол. С. 33.

²⁸ См. 5-й параграф 5-й главы настоящей работы.

²⁹ Голубинский, 1903. С. 67.

³⁰ ПСРЛ. Пг. 1922. Т. 15. Стб. 58; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 96.

³¹ ПСРЛ. Т. 15. Стб. 60; ПСРЛ. Т. 18. С. 97.

³² ПСРЛ. Т. 15. Стб. 66; ПСРЛ. Т. 18. С. 112.

³³ Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М. Киприан // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 464–465; Седова Р.А. Служба митрополиту Петру // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 231–248; Клосс, 2001. С. 32–47.

был написан еще ряд посвященных святителю богослужебных текстов³⁴.

1. 2. Святитель Леонтий Ростовский

Мощи епископа Леонтия Ростовского были обретыны, то есть извлечены из земли в 1160-е гг. Культ этого святого оформился в конце XII – начале XIII в. Тогда было составлено его Житие³⁵. Первое чудо у гроба св. Леонтия произошло вскоре после его церковного прославления в конце XII – начале XIII в. В последующем как Житие, так и другие источники не регистрируют ни одного нового чуда на протяжении почти двухсот лет³⁶. Но вот с конца XIV в. чудесные исцеления у гроба святителя происходят буквально одно за другим на протяжении почти всего XV в.³⁷ Присмотримся внимательно к первым из них.

Самое раннее из этих чудес, озаглавленное «О князе Иоанне», повествует о том, как заболел очной, то есть глазной болезнью князь Иоанн, сын князя Александра, внук князя Константина Ростовского. Вскоре этот, видимо, еще молодой человек потерял зрение. Тогда его отец, князь Александр, пришел к архиепископу Феодору и с поклоном просил его сотворить молитву к чудотворцу Леонтию. Сына же своего Иоанна с великою верою князь привел в церковь Богородицы к гробу святого. Архиепископ Феодор со всем клиром начал молиться Богу, пречистой его Матери и святому Леонтию. Еще молитва не была завершена, как больной прозрел. Князь Александр вместе с исцеленным сыном возвратился в свой дом, радуясь и славя Бога, Богоматерь и чудотворца Леонтия³⁸.

Как видим, все основные участники описанного события обозначены очень конкретно, что позволяет локализовать его во времени. Ростовский князь

³⁴ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 37–66, 162–164; Прохоров Г.М. Пахомий Серб // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 167–168, 172.

³⁵ Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 241–254; Житие св. Леонтия, епископа Ростовского / с предисловием действительного члена А.А. Титова. М., 1893. С. 1–35; Мельник А.Г. Становление культа св. Леонтия Ростовского в домонгольскую эпоху // СРМ. Россия и проблемы европейской истории: средневековье, новое и новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента Российской академии наук Сергей Михайловича Каштанова. Ростов, 2003. Вып. 13. С. 143–152; Мельник А.Г. Социальные функции ростовских святых в XII–XVII веках // Исторические записки. М., 2008. Вып. 11 (129). С. 76–82.

³⁶ Ключевский, 1871. С. 12.

³⁷ Житие св. Леонтия... С. 19–32.

³⁸ Там же. С.19.

Александр Константинович (1365–1404) хорошо известен по другим источникам³⁹. Князь Иоанн Пужбольский был его третьим сыном⁴⁰. Феодор, получивший титул архиепископа около 1388 г.⁴¹, прибыл в Ростов из Константинополя в 1390 г., умер в 1394 г.⁴² Значит, первое исцеление князя Иоанна произошло между 1390 и 1394 гг. Скорее всего, оно было записано тогда же по указанию архиепископа Феодора.

Следующее чудо произошло с тем же князем Иоанном. По прошествии немногих лет, уже после кончины архиепископа Феодора он вновь заболел такою же главною болезнью. Отец привел его к гробу чудотворца Леонтия и созвал на молитву епископа Григория (1396–1416) со всем клиром. И как начали молитву творить, больной был исцелен «чюдодействомъ великаго» Леонтия и непрестанною его молитвой к Богу и Богородице⁴³.

Третье чудо опять случилось с князем Иоанном Пужбольским. Однажды он заболел некоей «огненной болезнью». И все уже в отчаянии готовились к его смерти. Отец же, отвлекшись от слез, вспомнил о чудесах великого Леонтия, произошедших с его сыном. И послал отец Иоанна в соборную церковь к гробу святого, и повелел всему собору молитву сотворить о сыне своем. Когда начали священники над «болящим» молебн Богородице и чудотворцу Леонтию, тотчас больной был исцелен «врачемъ и чюдотворцемъ Леонтиемъ»⁴⁴.

Второе из описанных выше исцелений произошло при владыке Григории, поставленном в 1396 г., и при князе Александре, который умер в 1404 г., следовательно – между 1396 и 1404 гг. Третье чудо случилось еще при князе Александре, значит – несколько позже, но до 1404 г.

Во всех трех случаях у гроба Леонтия молился не сам Иоанн или его родственники, а весь соборный клир во главе с архиереем. Молитва возносилась по

³⁹ Экземплярский А.В. Ростовские владетельные князья. Ярославль, 1888. С. 50–52

⁴⁰ Там же. С. 56; Зимин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М., 1988. С. 76–77.

⁴¹ Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. 2-е изд. СПб., 2000. С. 368.

⁴² Титов А.А. Ростовская иерархия. Материалы для истории русской церкви. М., 1890. С. 39–40.

⁴³ Житие св. Леонтия... С. 19.

⁴⁴ Там же. С. 20.

чину – к Богу, Богородице и Леонтию. Очевидно, в представлении того времени индивидуальная молитва святому считалась гораздо менее эффективной, чем публичная молитва архиерея со всем соборным клиром. Важно, что эти три чуда обозначили новый статус святого Леонтия как целителя недужных.

Действительно, по своей внутренней сути прижизненные чудеса Леонтия и первое чудо рубежа XII и XIII вв. отличаются от описанных выше трех чудес. В повествовании о первом посмертном чуде Леонтий предстает как борец с язычниками, поражающий неверных и грешных. Он, конечно, их исцеляет, но не от обычных болезней, а от страшных физических поражений, нанесенных через его посредство Богом. У гроба столь грозного святого трудно было рассчитывать на исцеление от заурядных недугов. Как мы помним, упоминания о таких исцелениях у гробницы св. Леонтия в источниках отсутствуют вплоть до конца XIV в.

Совсем иные черты обрел св. Леонтий в трех чудесах конца XIV – начала XV в. Теперь это милосердный целитель, прямо названный «врачом». Так обозначилась новая функция святого – как целителя больных. Очевидно, одна из причин, приведших к этим переменам, заключается в том, что исцеление получил не простой смертный, а сын ростовского князя, и то, что он был исцелен трижды, – явно фольклорный мотив. Кроме того, в эпизоде первого чуда участвовал архиепископ Феодор – крупный церковный деятель того времени, а в эпизоде второго – владыка Григорий, также личность весьма значительная.

Причастность высших светских и духовных властей тогдашнего Ростова к указанным чудесам обусловила, хотя бы отчасти, то, что они были записаны и стали фактом общественного сознания, что привело к резкой активизации культа св. Леонтия. Еще раз подчеркну, это произошло в 1390-е гг.

1. 3. Преподобный Сергей Радонежский

С давних пор и до нашего времени подавляющее большинство историков традиционно относит начало посмертного почитания Сергея Радонежского как святого ко времени после открытия его мощей в 1422 г.⁴⁵ Данная версия, очевидно,

⁴⁵ Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкого Сергиевы лавры. М., 1890. Ч. 1. С. 63; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 159; Ключевский, 1971. С. 111–

от многолетнего использования, современным авторам кажется вполне очевидной, чем-то вроде аксиомы, не нуждающейся в обосновании. А между тем это всего лишь догадка, возникшая в то время, когда практика почитания святых в Древней Руси была совершенно не изучена.

Иную точку зрения на данную проблему высказал еще в 1894 г. Е.Е. Голубинский, по мнению которого, местное празднование преп. Сергию в Троицком монастыре «началось тотчас или в самом непродолжительном времени после его кончины». В подкрепление своих слов автор неопределенно сослался на некие свидетельства составленного Епифанием Премудрым «Слова похвального» святому⁴⁶. Однако, очевидно, потому, что данная версия не была должным образом обоснована автором, ее не поддержали последующие исследователи.

Анализ «Слова похвального» позволяет подтвердить и несколько уточнить приведенное мнение Е.Е. Голубинского. В частности, в данном произведении говорится, что перед своей смертью игумен Сергей «заповеда учеником своимъ и не повеле имъ въ церкви положити ся, нъ вне церкви тако просто повеле погребсти ся съ прочими братиами»⁴⁷. Но вопреки этому завещанию троицкие монахи с вопросом, где похоронить преп. Сергия, обратились к тогдашнему митрополиту всея Руси Киприану. И тот, «разсудив в себе, како и где погребется блаженный, и благослови и повеле имъ положити его въ церкви на правой стране», так и поступили. Преподобного похоронили в Троицкой церкви, которую он сам создал⁴⁸.

Распорядившись похоронить преп. Сергия не на обычном монастырском кладбище, а именно в церкви, митрополит Киприан фактически санкционировал его публичное почитание. О том же свидетельствует и выбор места для могилы в

112, 119; Васильев, 1893. С. 92–93; Миллер Д. Преподобный Сергей Радонежский, заступник Русской земли // Макариевские чтения. Почитание святых на Руси. Можайск, 1996. Вып. 4, ч. 2. С. 19; Клосс, 1998. С. 68–69; Аверьянов К.А. Сергей Радонежский. Личность и эпоха. М., 2006. С. 9–10.

⁴⁶ Голубинский Е. История канонизации святых... С. 45–46; Голубинский, 1903. С. 72.

⁴⁷ Похвальное слово Сергию Радонежскому, написанное Епифанием Премудрым в 1412 году // Клосс, 1998. С. 279; Житие Сергия Радонежского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6. С. 404.

⁴⁸ Похвальное слово Сергию... С. 279; Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 404.

храме – на правой, то есть южной его стороне. Как увидим ниже, издавна эта сторона воспринималась на Руси как наиболее сакральная часть церковного пространства для молящихся.

Лишь стремлением утвердить почитание игумена Сергия можно объяснить нежелание монастырской братии хоронить его вне церкви. Таким образом, именно сообщество Троицкого монастыря выступило инициатором культа своего святого. Надо полагать, митрополит Киприан вполне сознательно пошел навстречу их желанию. Следовательно, почитание преп. Сергия в зачаточной форме утвердилось сразу же после его кончины в 1392 г.

Для лучшего понимания того, что двигало троицкими монахами и митрополитом Киприаном при выборе места для могилы св. Сергия, рассмотрим идейный контекст, в рамках которого они принимали свои решения.

В русских монастырях традиция хоронить внутри церквей прославившихся при жизни избранных подвижников благочестия – потенциальных святых – сформировалась в середине XII в. и преобладала до конца XIV столетия. Как правило, такими подвижниками были монахи – основатели соответствующих монастырей – и архиереи. Не всегда, но часто их могилы в церквях устраивали на правой (южной) стороне помещения для молящихся, а иногда – в юго-восточной части этого помещения⁴⁹. Среди всех вариантов мест расположения могил в храме южная сторона воспринималась тогда как одна из наиболее сакрально значимых⁵⁰. Вместе с тем степень сакральности на южной стороне нарастала от запада к востоку – к алтарю⁵¹. Значит, могила подвижника, расположенная на южной стороне пространства для молящихся близ алтаря, точнее – близ алтарной преграды, наделялась тогда наивысшей сакральной значимостью.

⁴⁹ Мельник А.Г. Места погребений избранных подвижников благочестия в русских монастырях XI–XIV вв. // Восточная Европа в древности и средневековье. XXIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Материалы конференции. М., 2011. С. 185–188.

⁵⁰ Макаров Н.А. Топография погребений в древнерусских храмах XI–XIII вв. // Тезисы докладов советской делегации на IV международном конгрессе славянской археологии. М., 1980. С. 71–73; Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 536–538.

⁵¹ Мельник А.Г. Становление культа св. Леонтия... С. 147–149.

В начале XV в. некоторых подвижников еще погребали в монастырских церквях, но других уже – за их пределами. В последующем, до конца этого столетия, господствовал обычай хоронить избранных подвижников благочестия вне монастырских храмов. Таким образом, в начале XV в. произошел переход от старой к новой традиции выбора мест для могил подобных подвижников⁵².

Очевидно, данный переход не мог произойти совершенно спонтанно. Вероятнее всего, он стал следствием сдвигов в самосознании и религиозности людей того времени, что косвенно подтверждается источниками. Так, по восходящим к Троицкой летописи сообщениям, митрополит всея Руси Алексей перед своей смертью в 1378 г. «не повеле положити себе въ церкви, но внеуду церкви за олтаремъ, тамо указа место и ту повеле положити ся, конечнаго ради и последняго смирения». Однако его погребли внутри собора московского Чудова монастыря⁵³. Сходным образом со своим телом указал поступить, как мы помним, и Сергей Радонежский.

И хотя оба эти завещания не были выполнены (обоих подвижников похоронили в храмах), тем не менее они свидетельствуют, что примерно в последней четверти XIV в. в церковной среде происходило переосмысление сложившейся традиции выбора мест для захоронений подвижников благочестия.

Ключом к пониманию устремлений, приведших к этому переосмыслению, служат цитированные выше слова «конечнаго ради и последняго смирения», которые летописец вложил в уста умирающего митрополита Алексея. Очевидно, эти слова надо понимать как «ради крайнего смирения» или «ради высшей степени смирения». Получается, что завещание похоронить себя в храме для служителя церкви даже такого высокого ранга, как глава русской митрополии, могло быть расценено как проявление несмирения или, иначе говоря, гордыни. Тем более это относилось к выбору мест для могил основателей и настоятелей монастырей. Потому-то Сергей Радонежский и велел похоронить себя «просто» рядом с могилами обычных монахов.

⁵² Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 187.

⁵³ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 121.

Теперь становится ясным, что в монашеской среде к началу XV в. основательно укоренилось сформировавшееся в предшествовавшее время представление о необходимости подчеркнутого смирения в выборе мест для могил избранных подвижников благочестия. Поэтому их и стали хоронить в менее сакральных, чем раньше, местах – за пределами церквей.

Как видим, в то время, когда митрополит Киприан принимал решение о месте захоронения преп. Сергия, в церковной среде складывалось, но еще не утвердилось представление о необходимости хоронить даже самых прославленных при жизни подвижников вне церквей. Значит, распорядившись похоронить игумена Сергия вопреки этому представлению в соборе Троицкого монастыря, Киприан дал санкцию на почитание преподобного, по крайней мере, в этой обители.

Известно, что первичной формой зарождавшегося культа святых обычно являлось почитание их могил, над которыми, если они находилась в церквях или в особых сооружениях – «гробницах» или «палатках», – устраивались возвышавшиеся над полом надгробия. Эти надгробия, изготовленные или из камня, или из дерева, в XV в. называли и «гробами», и «раками», и «надгробницами». Например, в житиях Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Исидора Ростовского, Зосимы и Савватия Соловецких надгробия над их могилами называются «гробами»⁵⁴. Характерно, что данного значения слова «гроб» нет в современных словарях древнерусского языка⁵⁵. В Житии Варлаама Хутынского соответствующее надгробие называется и ракой⁵⁶, и гробом⁵⁷. Надгробие Петра митрополита в московском Успенском соборе в летописи названо гробом⁵⁸ и

⁵⁴ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития преподобного Димитрия Прилуцкого, вологодского чудотворца // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 256–258; Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 196, 198, 202, 204, 208, 212; Месяца маиа 14. Житие и подвизание, и отчасти чудес блаженнаго Исидора юродиваго Христа ради, нарицаемаго Тверьдислова, ростовскаго чудотворца. стих / публ. З.Н. Исидоровой // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 106, 107, 108; Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы / публ. Р.П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 256, 257.

⁵⁵ См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1989. Т. 2.

⁵⁶ Житие Варлаама Хутынского. В двух списках. СПб., 1881. С. 30, 31, 32, 33, 36.

⁵⁷ Там же. С. 36, 39, 41, 45, 46, 48, 49, 50.

⁵⁸ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 242, 287.

надгробницей⁵⁹. Все эти примеры относятся к надгробиям тех святых, останки которых находились в земле во время составления упомянутых житий и летописей.

Таким образом, само наличие надгробия в церкви над могилой подвижника косвенно свидетельствует о некоем его почитании. В таком случае – существовало ли в деревянном Троицком соборе надгробие над могилой преп. Сергия до открытия его мощей в 1422 г.? Ведь кому-то может представиться следующая картина. Перед погребением Сергия вскрыли пол в соответствующем месте деревянного Троицкого собора, вырыли могилу, произвели захоронение подвижника, и затем отверстие в полу заделали, так что по тому месту можно было ходить, как и раньше.

Однако в начале Жития, составленного, как известно, Епифанием Премудрым около 1418 г., сказано: «Гробъ его у насъ и пред нами есть, к нему же верою повсегда притекающе, велико утешение душам нашимъ приемлем и от сего зело пользуемся; да поистине велико то есть намъ от Бога дарование даровася»⁶⁰. Если некий гроб находился в Троицком соборе и был объектом поклонения еще тогда, когда останки преподобного пребывали в земле, то, значит, речь в данном случае идет о надгробии над его могилой.

Этот вывод подтверждается имеющимся в составе Жития описанием чуда, после которого произошло открытие мощей св. Сергия. Вот наиболее важный для избранной темы фрагмент Жития: «Прииде некто властелинъ от окрестных странъ обители святому, благоговеинъ, имеа велию веру къ преподобному, предреченнаго князя Владимира веси содержаи. Сему бывшу явлению по преставлении святого тридесятном летом минувшим. И зря всегда от гроба чюднаго мужа бываемаа чюдеса. Бывшу оному благоверному [в та] времена у гроба приседящю и молящюся, и абъе в сон тонок сведень бысть»⁶¹. Действительно, если у «гроба» сидел и молился некий человек, значит, посредством этого «гроба», то есть надгробия, место захоронения подвижника было ясно обозначено и выделено в

⁵⁹ Там же. С. 295.

⁶⁰ Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // Клосс, 1998. С. 286; Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 254.

⁶¹ Третья Пахомиевская редакция Жития Сергия Радонежского // Клосс, 1998. С. 418.

пространстве Троицкого собора. И, таким образом, данное надгробие являлось визуальной репрезентацией функционирующего культа святого.

Важные косвенные свидетельства о достаточно раннем почитании св. Сергия содержат летописи и записи в книгах, переписанных в Троицком монастыре в 1410-х годах. Так, в Симеоновской летописи под 1400/01 г. сообщается, что «изъ Сергиева манастыря приеха честный мужь, игумен Никонь...»⁶². В той же летописи под 1402 г. читаем: «Маиа въ 6 преставися Михаило, владыко Смоленский, и положень бысть у Троици въ Сергиеве манастыре»⁶³.

Московский летописный свод конца XV в. дает более развернутую трактовку этого известия: «Мая въ 6 преставися Михаило владыка Смоленскы, и положень бысть у Троици в Сергееве манастыре близ гроба его»⁶⁴. Сходный текст читается в Типографской летописи⁶⁵.

М.Д. Приселков считал, что эта последняя запись существовала уже в Троицкой летописи начала XV в., происходившей из Троице-Сергиева монастыря⁶⁶. В книге той же обители, написанной в 1411/12 г., читаем: «Въ лето 6920 написася божествнаа Лествица мес. октовриа въ 14 день, на память св. мученикъ: Назариа, Геврасиа, Протасиа, Келесиа, въ обители препод. игумена Сергия»⁶⁷.

Сходным образом Троицкий монастырь характеризуется в книге 1414 г.⁶⁸ А в книге 1417/18 г. обитель фигурирует под наименованием «Сергиевъ манастырь»⁶⁹.

Как видим, в приведенных летописных известиях и записях в книгах Троицкий монастырь уже с самых первых лет XV в. определяется как Сергиев, а в тексте 1402 г. упомянут даже «гроб» преподобного. В данных примерах имя св.

⁶² ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 149.

⁶³ Там же. С. 150.

⁶⁴ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 231.

⁶⁵ ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 169.

⁶⁶ Приселков М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 455.

⁶⁷ Иларий, Арсений. Ч. 1. № 156. С. 138.

⁶⁸ Там же. № 165. С. 145.

⁶⁹ Там же. № 190. С. 188.

Сергия использовано в качестве символа идентификации обителя. А это косвенно указывает на высокий статус отправлявшегося в ней тогда его культа.

Об очень рано утвердившемся в Троицком монастыре обычае ежегодного празднования памяти св. Сергия в день его кончины 25 сентября свидетельствует факт того, что эта точная дата не была предана забвению. Как правило, в XII–XV вв., если начало почитания святого было удалено от дня его кончины, то этот день просто забывался. И люди того времени при установлении дня празднования памяти такого подвижника приурочивали этот день либо ко дню важного события его посмертного почитания (обретение мощей или их перенесение), либо ко дню памяти соименного более древнего святого⁷⁰.

Итак, все сказанное выше свидетельствует, что церковное почитание Сергия Радонежского началось не с обретения мощей святого в 1422 г., а сразу после его кончины в 1392 г.

Основные вехи процесса подъема почитания св. Сергия в XV в. хорошо известны: около 1418 г. Епифаний Премудрый пишет Житие преподобного; в 1422 г. обретают мощи последнего; с конца 1430 и до 1450-х гг. Пахомий Серб создает пять или шесть новых редакций его Жития и службу ему⁷¹.

1. 4. Преподобный Антоний Печерский

До XV в. не встречаются ни тексты песнопений, посвященных Антонию Печерскому, ни его памяти в месяцесловах. Первое свидетельство о почитании интересующего нас святого в Северо-Восточной Руси относится к 1394 г., когда по заказу тверского епископа Арсения в Желтикове монастыре была построена церковь во имя Феодосия и Антония Печерских⁷².

Характерно, что в 1406 г. «замышлением» того же епископа Арсения создается список Киево-Печерского патерика, старейший в настоящее время⁷³. Службу же Антонию составил Пахомий Серб по повелению архиепископа Ионы

⁷⁰ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 12; Мельник А.Г. К вопросу о датировке жития... С. 41–42.

⁷¹ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 37–66, 162–164; Прохоров Г.М. Пахомий Серб. С. 167; Клосс, 1998. С. 129, 160–212.

⁷² ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11. С. 156.

⁷³ Ольшевская Л.А. Патерик Киево-Печерский // СККДР. Л., 1987. Вып.1. С. 308–313.

Новгородского (1458–1470) после 1460 г.⁷⁴

1. 5. Преподобный Никита Переславский

Местом захоронения преп. Никиты Переславского является Никитский монастырь, расположенный близ Переславля-Залесского. По данным археологии погребение святого произошло во второй половине XII – первой половине XIII в.⁷⁵ Вероятно, какое-то местное почитание подвижника существовало в этом монастыре в XII–XIV вв. Во всяком случае, могила преподобного не была тогда забыта. Однако его культ получил оформление значительно позже. В одном из рассказов о посмертных чудесах, записанном в XVI в., сообщается, что митрополит Фотий (1410–1431) производил вскрытие мощей св. Никиты⁷⁶. Проведенные в 2000 г. профессиональные раскопки на месте захоронения последнего подтвердили это свидетельство. Выяснилось, что тогда, то есть в начале XV в., мощи были не просто вскрыты, а они, будучи оставленными в земле, получили особое оформление. В частности, по афонскому обычаю была сложена конструкция из кирпича, призванная защитить череп погребенного от грунта⁷⁷. По мнению исследователей, Житие подвижника составлено перед описанным вскрытием в конце XIV – начале XV в.⁷⁸ Это Житие и сам факт данного вскрытия свидетельствуют об активизации почитания св. Никиты в начале XV в.

Наиболее ранние списки этого Жития датируются второй половиной 1470-х – первой половиной 1480-х гг.⁷⁹ К концу XV в. относятся самые ранние памяти святого в месяцесловах⁸⁰. Предполагалось, что в конце данного столетия была составлена служба св. Никите⁸¹. Концом XV в. датируются наиболее ранние списки

⁷⁴ Васильев, 1893. С. 109–111; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 171–173.

⁷⁵ Станюкович А.К. Гробница преподобного Никиты Столпника, Переславского чудотворца. Церковно-археологический очерк. Издание автора. Звенигород, 2001. С. 21.

⁷⁶ Ключевский, 1871. С. 46; Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 319.

⁷⁷ Станюкович А.К. Гробница преподобного Никиты... С. 21.

⁷⁸ Ключевский, 1871. С. 46; Поньрко Н.В. Житие Никиты Столпника Переяславского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 309–310; Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 319.

⁷⁹ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов XV в. СПбИИ РАН Кол. Н.П. Лихачева. № 161: история создания // ДРВМ. 2020. № 3. С. 146. О нашем уточнении датировки этого сборника см. ниже в параграфе 1.19.

⁸⁰ Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 320.

⁸¹ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 206.

этой службы⁸².

1. 6. Святитель Стефан Пермский

Епископ Стефан Пермский умер в 1396 г. и был похоронен в церкви Спаса на Бору Московского Кремля. Житие святителя было написано Епифанием Премудрым в конце XIV или начале XV в.⁸³ Это говорит о том, что, вероятно, какое-то местное почитание подвижника при упомянутом кремлевском храме или в Пермской епархии сложилось в ближайшее последующее время. Но мы об этом можем только догадываться. В 1473 г. по повелению епископа пермского Филофея Пахомий Серб написал службу св. Стефану⁸⁴, что свидетельствует об актуализации в тот момент культа последнего. Под 1498 г. в Типографской летописи отмечено событие, случившееся 26 апреля «на память Стефана, епископа Перми Великия»⁸⁵. Это надежно обозначает устойчиво функционирующий в то время культ святителя. Косвенно это подтверждается наличием в начале XVII в. придела Стефана Пермского при церкви Спаса на Бору⁸⁶.

1. 7. Преподобный Варлаам Хутынский

Преподобный Варлаам Хутынский умер или в 1193 г.⁸⁷, или, что более вероятно, после 1210 г.⁸⁸ По версии старейших списков Жития святого, его похоронил новгородский архиепископ Антоний⁸⁹. Последний, как известно, оставил новгородскую кафедру в 1228 г. Значит, преп. Варлаам умер между 1210 и 1228 гг.

Важно, что он был погребен внутри Спасо-Преображенского собора Хутынского монастыря⁹⁰. Выбор для могилы столь сакрально значимого места

⁸² Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 194; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1917. Отд. 3, ч. 2. С. 210–215.

⁸³ Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М. Епифаний Премудрый // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 212.

⁸⁴ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 189–192.

⁸⁵ ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 214.

⁸⁶ Павлович Г.А. Храмы средневековой Москвы по записям ладанных книг (опыт справочника-указателя) // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. Т. 1. С. 153.

⁸⁷ ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 17.

⁸⁸ Зализняк А.А., Янин В.Л. Вкладная грамота Варлаама Хутынского // ПКНО. Ежегодник 1990. М., 1992. С. 12–13.

⁸⁹ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 324.

⁹⁰ ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1. С. 591.

свидетельствует, что почитание этого преподобного стало складываться сразу после его кончины⁹¹.

В.О. Ключевский полагал, что первая редакция Жития святого «вышла из среды, где события и лица из истории Варлаама были еще в свежей памяти и достаточно было намекнуть на них без пояснений»⁹². Эту же мысль историк сформулировал несколько иначе: «Рассмотренные признаки жития не позволяют слишком удалить его происхождение от времени описываемых им событий»⁹³. Иначе говоря, первая редакция Жития святого создана вскоре после его смерти.

Данная точка зрения в недавнее время получила дополнительное подтверждение⁹⁴. Если все это так, то возникновение Жития Варлаама следует отнести к 1210–1220-м гг.

В дальнейшем до начала XV в. мы не встречаем в источниках свидетельств об особом почитании подвижника. Первое такое свидетельство относится к 1410 г. Речь идет о строительстве в том году церкви во имя Варлаама Хутынского в Лисицком монастыре близ Новгорода⁹⁵. В 1410-е или 1420-е гг. фиксируются три чудесных исцеления у гробницы святого. Между 1408 и 1438 гг. была написана вторая редакция его Жития, включающая рассказы об упомянутых чудесах⁹⁶.

Как видим, налицо явный подъем почитания Варлаама Хутынского, обозначившийся в начале XV в.

Пахомий Серб написал «Слово похвальное» Варлааму, далее, по заказу новгородского архиепископа Евфимия II (1429–1458), – свою редакцию Жития этого подвижника и службу ему⁹⁷. Как видим, налицо явный подъем почитания Варлаама Хутынского, обозначившийся в XV в.

⁹¹ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

⁹² Ключевский, 1871. С. 59.

⁹³ Там же. С. 61.

⁹⁴ Лосева О.В. Жития русских святых... С. 195.

⁹⁵ ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 97.

⁹⁶ Ключевский, 1871. С. 142; Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 21.

⁹⁷ Дмитриев Л.Д. Житие Варлаама Хутынского // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 138–142; Прохоров Г.М. Пахомий Серб. С. 167.

1. 8. Преподобный Кирилл Белозерский

Вскоре после смерти в 1427 г. Кирилла Белозерского в основанном им Кирилловом монастыре началось почитание этого преподобного⁹⁸. В первую очередь оно выразилось в составлении службы св. Кириллу. Ее создали либо сразу или почти сразу после его кончины⁹⁹, либо в конце 30-х – начале 40-х гг. XV в.¹⁰⁰ В этой службе фигурирует икона Кирилла.

К 1448 г. культ его был признан в Москве¹⁰¹. Житие преподобного написал Пахомий Серб в 1462 г.¹⁰²

1. 9. Святитель Иоанн Новгородский

Новгородский архиепископ Иоанн умер в 1186 г. Судя по его Житию, впоследствии долгое время никакого почитания этого святителя не осуществлялось, было даже забыто конкретное место его захоронения в Софийском соборе Великого Новгорода¹⁰³. В 1439 г. произошло открытие мощей св. Иоанна при новгородском архиепископе Евфимии II, о чем повествует Новгородская первая летопись: «Того же лета обретено бысть тело архиепископа Иоанна, при коемъ быле Суздалице подъ Новымъгородом»¹⁰⁴. Полагают, что Евфимий II установил тогда же празднование памяти святителя¹⁰⁵. Но в летописи об этом прямо не сказано.

Таким образом, 1439 г. можно считать отправным пунктом в истории формирования культа святителя. Житие св. Иоанна составлено лишь между 1471 и 1478 гг.¹⁰⁶ Очевидно, к этому времени его почитание получило более или менее полное оформление. Причем в Житии явно выражена московская и

⁹⁸ Голубинский, 1903. С. 279; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 175–176; Преподобный Кирилл Белозерский. С. 204; Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 67–95.

⁹⁹ Преподобный Кирилл Белозерский. С. 204.

¹⁰⁰ Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 73.

¹⁰¹ Голубинский, 1903. С. 74.

¹⁰² Яблонский В. Пахомий Серб... С. 91–92.

¹⁰³ Сказание об обретении мощей св. Иоанна, архиепископа Новгородского // Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 3. С.445–447; Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 165; Янин В.Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 158–161.

¹⁰⁴ Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. СПб., 1888. С. 418–419.

¹⁰⁵ Ключевский, 1871. С. 127, 162; Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 139.

¹⁰⁶ Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 165.

общероссийская ориентация нового культа¹⁰⁷.

1. 10. Святитель Алексей митрополит

Алексей, митрополит всея Руси, умер 12 февраля 1378 г. Его погребли в соборе Чуда архангела Михаила Московского Чудова монастыря. Предполагается, что вскоре после похорон началось местное почитание этого святителя¹⁰⁸.

В 1431 или 1438 г. произошло обретение его мощей. По сообщению Пахомия Сербя, архимандрит Чудова монастыря Питирим, будущий епископ Пермский, «некто мало о святом списа и канон тому, и хвалу изложи, слышав известно о его Житии, паче же и от самих чудес, бывающих от раки богоносного отца»¹⁰⁹. Питирим был архимандритом упомянутой обители в 1440–1447 гг.

Следовательно, после открытия мощей святителя в последующие 1430-е – 1440-е гг. произошла актуализация культа святителя.

Согласно господствующему ныне мнению, прославление или, как стало принято говорить в России с XVIII в., канонизацию св. Алексея осуществил митрополит Иона в 1448 г.¹¹⁰

Но на чем базируется это мнение? Во-первых, на следующем свидетельстве месящеслова об установлении празднования памяти св. Алексея: «Февраля 12. св. Алексия, митрополита Киевскаго и всея Руси, новаго чудотворца: съставижеся по бл(а)гос(ло)вению г(о)с(поди)на пр(ео)с(вя)щеннаго архиепископа с(вя)теишаго и всея Руси Ионы и прорассужениемъ еж о немъ ч(е)стн(а)го събора с(вя)ти(те)лска, волею же х(рист)олоубиваго и вседръжавнаго г(о)с(уда)ря великого кн(я)зя Василиа Василиевичя всея Руси и при бл(а)городнемъ и бл(а)гоч(е)ст(и)в(о)мъ с(ы)ну его великом кн(я)зи Иоанне Василиевичи всея Руси»¹¹¹.

Как видим, никаких указаний на точное время прославления св. Алексея

¹⁰⁷ Там же. С. 163–164.

¹⁰⁸ Васильев, 1893. С. 87–88;

¹⁰⁹ Ключевский, 1871. С. 133–134; Васильев, 1893. С. 87–89; Прохоров Г.М. Пахомий Серб. С. 172.

¹¹⁰ Ключевский, 1871. С. 132–134, 140; Васильев, 1893. С. 87–89; Голубинский, 1903. С. 74–75; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 125; Турилов А.А. Алексей // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 643.

¹¹¹ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. 3, ч. 1. № 410. С. 442–443.

приведенный текст не содержит. Он позволяет лишь предполагать, что это произошло в период правления митрополита Ионы, то есть между 15 декабря 1448 г. и 31 марта 1461 г. Принято считать, что на почти точное время данного прославления указывает «проклятая» грамота 1448 г., которую дал великому князю Василию Темному князь Дмитрий Шемяка. Но беда в том, что она до нас не дошла. И мы имеем лишь ее пересказ в летописях конца XV–XVI в. В этом пересказе от лица Дмитрия Шемяки сказано: «А преступлю сию свою грамоту, что в ней писано, ино не буди на мне милости божии и пречистыа матери его и силы честнаго и животворящего креста и молитвы всех святых и великих чюдотворецъ земли нашеа пресвященных митрополитов, Петра и Алексеа, и Леонтия епископа чюдотворца Ростовьского, и Сергия игумена чюдотворца, и прочих»¹¹². Наличие в цитированном тексте имени св. Алексея, по мнению исследователей, свидетельствует о признании церковью его святости в 1448 г.¹¹³

Согласно тем же летописным статьям, упомянутая «проклятая» грамота была дана в начале 1448 г.¹¹⁴ Если целиком доверять этому пересказу, как делали предшествовавшие историки¹¹⁵, то митрополит Алексей был канонизирован до поставления Ионы в митрополиты, которое состоялось лишь 15 декабря 1448 г. Но это утверждение входит в явное противоречие с приведенным выше свидетельством о канонизации Алексея при митрополите Ионе. Остается признать, что летописный пересказ «проклятой» грамоты 1448 г. не во всем сходится с ее утраченным оригиналом. Данный пересказ содержится в летописях конца XV–XVI в., когда культ св. Алексея был уже признан церковью и достаточно развит. В то время соответствующие формулы актов за митрополитом Петром всегда называют митрополита Алексея¹¹⁶. Вероятно, автор пересказа «проклятой» грамоты вписал

¹¹² ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 269; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 178; ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 121; ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 74; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 204.

¹¹³ Голубинский, 1903. С. 74–75; Турилов А.А. Алексей. С. 643.

¹¹⁴ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 269; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 178; ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 121.

¹¹⁵ См. напр.: Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы XIV–XV веков. М.; Л., 1948. Ч. 1. С. 144.

¹¹⁶ АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 282. С. 519; РИБ. СПб., 1880. Т. 6, ч.1. № 115. Стб. 778, № 116. Стб. 785, № 120. Стб. 819; Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 2008. С. 283, 346.

отсутствовавшее в ее оригинале имя этого святителя. Так, между прочим, в других сходных случаях поступал и составитель Никоновской летописи¹¹⁷.

Из всего вышесказанного следует, что митрополит Алексей не был канонизирован в 1448 г. Когда же это произошло? Ни в одном из сохранившихся документов времени митрополита Ионы митрополит Алексей как святой не фигурирует. Только в компиляции, составленной между 1460 г. и началом XVI в.¹¹⁸ на основе посланий митрополита Ионы литовским епископам, имеется косвенное указание на канонизацию митрополита Алексея. Оно выражено в следующих словах: «Святая же великая наша Божия церкви русскаго благочестия държит святая правила и Божественный закон... и того ради от Бога венци святыми венчашася и великих чудес сподобишася: святыи Петр митрополит, Алексей митрополит, церковнии правители быша, истиннии учителя благочестия, и к Богу отъидоша, еже по смерти и доньне многа чудеса творять Божию волею, их же молитвами и мы сподобихомся от Бога прияти правление святыхъ си церкви в Русстей земли восиявшаго благочестия и паству великаго богоизбраннаго Христова стада словесных овецъ, в нем же и пребываем благочестыи прежнем, доколе Бог велить»¹¹⁹.

Таким образом, канонизация митрополита Алексея состоялась, вероятно, при митрополите Ионе, но не в 1448 г., а позже. Несколько уточнить время этого события позволяют послания митрополита Ионы, в которых фигурируют имена святых. Так, в его послании (1448 г. декабря 15 – 1449 г. августа 31) названы Никола Чудотворец, Петр митрополит, Леонтий Ростовский, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский¹²⁰, в послании 1451–1452 гг. – Петр митрополит и Леонтий Ростовский¹²¹, в послании 1452–1453 гг. – Никола Чудотворец, Петр митрополит, Леонтий Ростовский и Сергей Радонежский¹²², в послании 1453 г. – Никола

¹¹⁷ ПСРЛ. Т. 11. С. 49, 51, 53, 56, 209, 213, 214; ПСРЛ. Т. 12. С. 15, 23.

¹¹⁸ Грамоты и послания митрополита Ионы // Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. М.; СПб., 2009. С. 442.

¹¹⁹ Там же. С. 447.

¹²⁰ Там же. С. 322.

¹²¹ АИ. Т. 1. № 51. С. 99.

¹²² Там же. С. 102.

Чудотворец, Петр митрополит, Леонтий Ростовский и Сергей Радонежский¹²³. Логично предполагать, что если бы до 1453 г. митрополит Алексей был прославлен, то его имя было бы включено Ионой в указанные выше грамоты 1448 – 1453 гг. Значит, митрополит Алексей был прославлен между 1453 и 1461 гг. Известно, что в 1459 г. Пахомий Серб по благословению митрополита Ионы, по решению церковного собора и волею великого князя Василия II составил Житие св. Алексея¹²⁴. В данной связи важно наблюдение В.О. Ключевского, что чудеса, включенные Пахომием Сербом в Житие святителя Алексея, произошли незадолго до составления этого произведения¹²⁵. Возможно, около 1459 г. и состоялась канонизация святителя.

Однако впервые его имя как святого встречается лишь в послании митрополита Филиппа 1471 г.¹²⁶ В предыдущих же посланиях данного архиерея, датированных 1461 и 1468 гг., значатся только святые Петр митрополит и Леонтий Ростовский¹²⁷. Так или иначе, но ясно одно: в состав не просто почитаемых, а наиболее значимых святых Москвы митрополит Алексей был включен только в 1470-е гг.

Таким образом, мы видим, что явный подъем почитания этого святителя и рост значимости его культа пришлось на 1459 г. и более поздний период XV в.

1. 11. Преподобный Никон Радонежский

Игумен Троице-Сергиева монастыря преп. Никон Радонежский стал почитаться в этой обители вскоре после его кончины в 1427 г.¹²⁸ Житие святого написал Пахомий Серб¹²⁹, оно ныне датируется серединой 1440-х гг.¹³⁰ Пахომием

¹²³ Грамоты и послания митрополита Ионы. С. 386.

¹²⁴ Ключевский, 1871. С. 136; Житие св. Алексея митрополита московского в Пахомиевой редакции / публ. Н.В. Шлякова // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Пг. 1914. Т. 19, кн. 3. С. 104; Прохоров Г.М. Пахомий Серб. С. 172.

¹²⁵ Ключевский, 1871. С. 140.

¹²⁶ АИ. Т. 1. № 282. С. 519.

¹²⁷ Русский феодальный архив... С. 189, 191.

¹²⁸ См. 1-й параграф 4-й главы в настоящей работе.

¹²⁹ Ключевский, 1871. С. 120; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 67–74.

¹³⁰ Клосс, 1998. С. 235.

же составлена служба Никону, но не известно, когда он точно это осуществил¹³¹.

1. 12. Преподобный Димитрий Прилуцкий

Св. Димитрий Прилуцкий, согласно его Житию, умер около 1392 г. Его похоронили в церкви основанного им Спасо-Прилуцкого монастыря «близ олтаря на десней стране»¹³². Такое место в тогдашней практике погребений подвижников благочестия наделялось наивысшей сакральной значимостью¹³³. Значит, почитание преподобного в обители стало формироваться сразу после его кончины. Это подтверждается и описаниями ранних посмертных чудес Жития. Первое из них датируется 1409 г., второе – 1417 г.¹³⁴ Таким образом, местное почитание преподобного началось в конце XIV – начале XV в. Причем этот культ активно функционировал уже в начале XV в.

Вероятно, самый ранний список Жития св. Димитрия относится к 1494 г.¹³⁵ У исследователей нет единого мнения о времени создания первоначального текста этого произведения. В.О. Ключевский датировал его началом второй половины XV в.¹³⁶, Л.А. Дмитриев – второй половиной этого столетия¹³⁷, Т.Н. Беловолова (Украинская) – временем до 1450 г.¹³⁸, С.А. Семячко – второй четвертью XV в., но оговорила, что о времени его создания «можно говорить лишь с известной долей осторожности»¹³⁹. По мнению С.А. Семячко, служба Димитрию Прилуцкому составлена в начале 1470-х гг.¹⁴⁰ Старейшие списки данной службы относятся к концу XV в.¹⁴¹

Как видим, почитание св. Димитрия стало, вероятно, складываться вскоре

¹³¹ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 162–164.

¹³² Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 255–256; Преподобный Димитрий Прилуцкий / изд. подгот. С.А. Семячко, Ф.В. Панченко. Вологда, 2018. С. 118.

¹³³ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

¹³⁴ Голубинский Е. История канонизации святых... С. 73; Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 261.

¹³⁵ Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома. Л., 1990. С. 14.

¹³⁶ Ключевский, 1871. С. 189.

¹³⁷ Дмитриев Л.А. Димитрия Прилуцкого житие // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 195–196.

¹³⁸ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 252.

¹³⁹ Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 65.

¹⁴⁰ Там же. С. 65, 87.

¹⁴¹ Там же. С. 33; Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 194; ОРСМ. Ч. 2. С. 359.

после его кончины, но оформление этого культа произошло между второй четвертью или серединой XV в. и началом 1470-х гг.

1. 13. Святитель Пителирм Пермский

Епископ Пителирм Пермский мученически погиб в 1455 г. Вскоре, очевидно, между 1455 и 1462 гг. было составлено его Житие¹⁴². Значит, тогда же начало складываться его местное почитание.

1. 14. Святитель Евфимий Новгородский

Архиепископ новгородский Евфимий II скончался в 1458 г.

Житие и служба, посвященные этому святителю, были написаны около 1461 г. по заказу новгородского архиепископа Ионы (1458–1470) Пахомием Сербом¹⁴³.

Таким образом, почитание этого святителя установилось вскоре после его смерти.

1. 15. Благоверные князья Феодор, Давид и Константин Ярославские

В Ермолинской летописи под 1463 г. сказано: «Во граде Ярославли, при князи Александре Федоровиче Ярославскомъ у святаго Спаса в монастыри во общине авися чюдотворецъ, князь велики Феодоръ Ростиславичъ Смоленский, и з детми, со княземъ Костянтиномъ и з Давидомъ, и почало от ихъ гроба прощати множество людей безчислено; сии чюдотворци явишася не на добро всемъ княземъ Ярославскимъ: простилися со всеми своими отчинами на векъ, подавали ихъ великому князю Ивану Васильевичю...»¹⁴⁴. Под явлением чудотворцев здесь подразумевается обретение или открытие их мощей.

Еще относительно недавно некоторые историки датировали окончательное присоединение Ярославля к Москве 1473 г.¹⁴⁵ Однако новейшие исследования подтвердили приведенное выше свидетельство Ермолинской летописи, что это

¹⁴² Шляпкин И. Св. Пителирм, епископ Пермский // Журнал министерства народного просвещения. 1894, март. С. 135–145.

¹⁴³ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 80–73, 169–171.

¹⁴⁴ ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 157–158.

¹⁴⁵ Черепнин Л.В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XV веках. Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., 1960. С. 827–830; Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 156–157.

событие произошло именно в 1463 г.¹⁴⁶ Таким образом, начало активного почитания князей Феодора, Давида и Константина совпало с окончательной утратой Ярославским княжеством политической независимости. Источниками по истории становления их культа являются жития и службы, посвященные св. Феодору Ярославскому, а также службы ему и его сыновьям Давиду и Константину.

Исключительно ценным источником по избранной теме является первая служба Феодору Ярославскому (далее в данном параграфе – Первая служба), дошедшая до нас в сборнике, точно датированном 1468/69 г.¹⁴⁷ Она была опубликована Г. Ленхофф¹⁴⁸. Предположительно появление этой службы относят ко времени между 1467 и 1468/69 гг.¹⁴⁹ Однако ее могли написать и между открытием в 1463 г. мощей св. Феодора и 1468/69 г. Ценность данного списка службы заключается в его максимальной приближенности по времени к оригиналу. Поэтому более чем вероятно, что в указанный список еще не успели внести существенных смысловых изменений. Надо полагать, Первая служба отражает представления людей, причастных к ее написанию, о первоначальном предназначении и направленности культа этого святого. Точнее, близком к первоначальному, поскольку нет надежных свидетельств о том, как мыслился культ св. Феодора сразу после открытия его мощей в 1463 г.

При ознакомлении с Первой службой сразу бросается в глаза то, что буквально вся она от начала и до конца проникнута идеей заступничества св. Феодора за «свой» город Ярославль. Это, в частности, выражено в многократном использовании на протяжении всей службы следующих сходных по смыслу выражений: «свой град сохраняя невредим», «свой градъ сохраниль еси»,

¹⁴⁶ Назаров В.Д. О включении Ярославского княжества в состав Российского централизованного государства // Россия в IX–XX веках: проблемы истории, историографии и источниковедения. М., 1999. С. 293–297; Баранов К.В. Иоанн Агафонович, созиратой Ярославской земли (эпизод из истории присоединения Ярославля) // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003. С. 343–351.

¹⁴⁷ ГИМ. Собр. П.И. Щукина, № 331.

¹⁴⁸ Ленхофф Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. Исследование и тексты. М., 2019. С. 282–288.

¹⁴⁹ Клосс, 2001. С. 256; Ленхофф Г. Князь Феодор Черный... С. 48–49.

«сохраняя невредимъ градъ свои», «спасаяи свои град и всехъ верныхъ сохраняя невредимъ от невидимыхъ врагъ», «спаси град нашъ и всехъ верныхъ съхрани», «градъ свои сохрани невредимъ», «сохрани невредимъ градъ свои», «славьный градъ свои спасаешь», «пришелъ спасти свои градъ и всехъ верныхъ сохранить», «спасаяи присно свои градъ», «граду нашему крепкы стражь»¹⁵⁰. Ясно, что св. Феодор мыслился около 1468/69 г. как защитник своего города и его жителей от любых опасностей.

Первая служба всячески воспеваает Ярославль как город, которому дарованы мощи князя Феодора¹⁵¹. Например, «Яви тя Господь пресветлаго светилника въ преславномъ граде Ярославле, земный аныль, небесный человекъ граду нашему предивный чудотворецъ, божественое сокровище, духовный образъ, велможамъ наказатель, священником учитель, нищимъ кормитель, обидимымъ заступникъ, граду нашему крепкы стражь, непрестающее чудотворение великое твое милосердые вернымъ людемъ, спаси душа наши»¹⁵². Служба призывает «гражан», то есть горожан Ярославля: «Приидете все вернии гражане, согласно ублажимъ псалмопеньемъ преподобнаго отца, богоблаженнаго князя Федора достойно почтем...»¹⁵³. И далее: «Ныне ты молять, богомудрыи, гражане, преподобныи княже, спаси град нашъ и всехъ верныхъ съхрани»¹⁵⁴.

Значит, культ св. Феодора в рассматриваемое время в значительной степени был обращен к сообществу Ярославля, но важно, что не только к нему. Буквально в первой строке той же службы утверждается, что святой явился «в Русеи стране»¹⁵⁵.

Далее в службе сходная мысль повторяется неоднократно¹⁵⁶. Ярославль же представлен в цитированном произведении не в качестве некоего независимого

¹⁵⁰ Служба князю Феодору // Ленхофф Г. Князь Феодор Черный... С. 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288.

¹⁵¹ Там же. С. 283, 286, 288.

¹⁵² Там же. С. 288.

¹⁵³ Там же. С. 282.

¹⁵⁴ Там же. С. 284.

¹⁵⁵ Там же. С. 282.

¹⁵⁶ Там же. С. 285, 287, 288.

политического центра, а как город этой страны: «Ныне сияеть градъ твои в Русьстей стране, яко же зерцало наполнився предивныхъ чудесь твоихъ, всемъ вернымъ подая исцеление»¹⁵⁷.

В Первой службе говорится, что мощи святого – «княземъ нашимъ похвала»¹⁵⁸, очевидно, имелись в виду ярославские князья. Но в той же службе фигурируют «Русьстии велиции, христоролюбивии князь»¹⁵⁹, просто русские князья¹⁶⁰, «вельможи и все православнии гражане, иноки и прости младаенствоующии»¹⁶¹, все верные¹⁶², то есть, выражаясь в духе нашего времени, представители всего русского общества той эпохи, включая московских великих князей. Всем им св. Феодор призван был быть целителем и заступником. Более того, святой «и земле нашей великий помощникъ и многимъ странамъ заступник»¹⁶³.

Таким образом, люди причастные к формированию культа св. Феодора, всячески возвеличивали Ярославль, хранящий его мощи, как важный религиозный центр в рамках только еще формировавшегося тогда единого Русского государства и даже – всего христианского мира, а сам этот культ они стремились наделить и региональной, и общероссийской значимостью.

Характерно, что в Первой службе ни одним словом не упоминается о сыновьях князя Феодора – Давиде и Константине. Вероятно, устойчивый культ этих последних сложился не сразу после обретения их мощей.

Г. Ленхофф опубликовала полную службу Феодору, Давиду и Константину по списку 1480-х гг.¹⁶⁴ В этом произведении названные святые обозначены как покровители Ярославля: «Радуитася, новоявленни чудотворци Феодоре и Давиде и Константине. Радуитася, граду нашему Ярославлю великое утверждение»¹⁶⁵. Но

¹⁵⁷ Там же. С. 285.

¹⁵⁸ Там же. С. 283.

¹⁵⁹ Там же. С. 288.

¹⁶⁰ Там же. С. 283, 286.

¹⁶¹ Там же. С. 288.

¹⁶² Там же. С. 284, 285, 288.

¹⁶³ Там же. С. 283.

¹⁶⁴ Служба ярославским чудотворцам // Ленхофф Г. Князь Феодор Черный... С. 124, 291–308.

¹⁶⁵ Там же. С. 296, 305.

это уже не сквозная тема, как было в Первой службе. В полной службе св. Феодор характеризуется как «церкви утверждение»¹⁶⁶. В той же службе обозначена всеобщая приверженность к этому культу: «Да входят ныне во святыи храм сеи к честным ти мощем, преподобне Феодоре, цари и князи, богати и убози, припадающе просят от тебе исцеления поч(е)р(п)ети и здравия и спасения»¹⁶⁷. В списке полной службы XVI в. интересующие нас святые характеризуются как священное достояние всей Русской земли: «Радуитесь ликъ святых в веки, царство бо небесной наследовавше, земля Рускаа мощи их приаша благоухание испоусти»¹⁶⁸.

Тексты самых ранних – краткой и проложной – редакций Жития Феодора не содержат его характеристик как святого¹⁶⁹, поэтому они мало что дают для раскрытия нашей темы. Иное дело, – редакция Жития Феодора, составленная Андреем Юрьевым. Ее датируют либо концом XV – началом XVI в.¹⁷⁰, либо временем между открытием мощей св. Феодора в 1463 г. и началом XVI в.¹⁷¹, либо 1480-ми гг.¹⁷²

В данной редакции Жития вслед за Первой службой, только, пожалуй, более отчетливо, выражена идея заступничества св. Феодора и за Ярославль, и за всю Русскую землю: «Тако же и zde явися преподобны богоносный отецъ нашъ князь Феодоръ, новии чудотворецъ Ярославский, спасая свои град Ярославль, иже бо тако явися милосердый богоблаженный приснопамятны князь Феодоръ, твердый хранителю Русской земли, теплы и скорый помощник»¹⁷³.

Мысль о покровительстве св. Феодора над великими князьями, фигурирующая в Первой службе, ясно обозначена Андреем Юрьевым в следующих словах: «Радуитесь и веселитесь, Русстии велиции князи, се бо явися вам великии

¹⁶⁶ Там же. С. 294.

¹⁶⁷ Там же. С. 307.

¹⁶⁸ РГБ. Ф. 304.1. № 474. Л. 251.

¹⁶⁹ Клосс, 2001. С. 258–259, 272–273.

¹⁷⁰ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тесты). М., 1915. С. 227.

¹⁷¹ Дмитриев Л.А. Андрей Юрьев // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 39.

¹⁷² Клосс, 2001. С. 279.

¹⁷³ Там же. С. 280.

скорый помощник на супостаты безбожныя варвары»¹⁷⁴.

В заголовке редакции Жития Феодора, написанного иеромонахом Антонием в конце XV в.¹⁷⁵, сказано, что оно составлено «по благословиению господина преосвященного митрополита, волею же боголюбиваго и вседъжавнаго Государя великаго князя Ивана Васильевича...»¹⁷⁶. Этим было обозначено всероссийское значение ярославского подвижника.

Кроме того, в том же Житии заявлено о широчайшей известности последнего и его сыновей Давида и Константина: «Сим же тако бывающимъ и времени преходящу, Богу же прославляющу Своя угодники и чюдесемь многим от гроба ихъ растущимъ, протече слава о них в далняя места и грады даже и до Студенаго моря»¹⁷⁷.

В 1505 г. известный книгописец Михаил Медоварцев, работавший в Москве, написал Минею на сентябрь, в составе которой имеется и служба Феодору, Давиду и Константину. Эта служба отличается и от Первой службы, и от рассмотренной выше полной службы. Редакция службы в Минее 1505 г., вероятно, была составлена либо в конце XV – начале XVI в., либо в том же 1505 г. Г. Ленхофф прямо приписывает ее Медоварцеву¹⁷⁸. В этой службе еще меньше, чем в полной службе, конкретных указаний на то, к каким социальным слоям был обращен культ интересующих нас ярославских святых¹⁷⁹.

Таким образом, рассмотрение служб и житий, посвященных святым Феодору, Давиду и Константину, позволило представить, как эволюционировала социальная направленность их культа в первые десятилетия существования Ярославля в составе единого Русского государства.

Первоначально, то есть, по крайней мере, в 1468/69 г., в данном культе явно

¹⁷⁴ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 282; Клосс, 2001. С. 282.

¹⁷⁵ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 231; Дмитриев Л.А. Житие Феодора Ярославского // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 180.

¹⁷⁶ Редакция иеромонаха Антония // Ленхофф Г. Князь Феодор Черный... С. 198.

¹⁷⁷ Там же. С. 210.

¹⁷⁸ Lenhoff G. Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black. Wiesbaden : Harrassowitz, 1997. P. 439.

¹⁷⁹ См.: РГБ. Ф. 304. I. № 466. Л. 355–371.

был выражен местный характер – св. Феодор предстал в Первой службе как покровитель жителей Ярославля. Но и общероссийская направленность рассматриваемого культа в той же службе была ясно обозначена. В этой двойственности отразился переходный характер эпохи формирования Русского государства под властью московского государя. В дальнейшем, к концу XV – началу XVI в. указанные региональные черты в службах и житиях, посвященных упомянутому святому и его сыновьям, были сведены к минимуму, а общероссийская и общехристианская направленность указанного культа стала доминирующей. Характерно, что данная эволюция культа произошла довольно быстро между 1468/69 г. и рубежом XV–XVI вв.

1. 16. Святитель Иона митрополит

Култ московского митрополита Ионы (1448–1461) стал формироваться вскоре после его кончины. Об этом свидетельствуют посвященные ему службы, составленные Пахомием Сербом в 1460-е гг. и в 1472 г.¹⁸⁰ В 1472 г. были обретены мощи святителя «все цели и нерушимы».

Рассказ об этом событии попал в летописи конца XV в.¹⁸¹ В 1480 г. ростовский архиепископ Вассиан Рыло в своем известном Послании на Угру назвал Иону в числе святых – покровителей великого князя Ивана III и его воинства¹⁸². Все это говорит о том, что культ Ионы митрополита ближе к концу XV в. был весьма развит.

1. 17. Преподобный Савва Вишерский

Точное время смерти преп. Саввы Вишерского, основателя Саввина Вишерского монастыря, не известно. Традиционно считается, что он умер в 1460 г., но эта дата давно вызывает сомнения у исследователей¹⁸³. По косвенным данным, Савва скончался до 1458 г.¹⁸⁴ Повелением новгородского архиепископа Ионы (1458–1470), Пахомий Серб составил Житие преподобного между 1464 и

¹⁸⁰ Васильев, 1893. С. 113; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 182–184.

¹⁸¹ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 238; ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 294.

¹⁸² Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398.

¹⁸³ Ключевский, 1871. С. 157.

¹⁸⁴ Федотова М.А. К вопросу о житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 550.

1470 гг., используя более раннее его Житие, которое написал игумен упомянутой обители Геласий. Архиепископ Иона в период своего правления посетил эту обитель и велел написать икону Саввы и составить ему канон. Пахомий Серб написал службу Савве, списки которой датируются концом XV в.¹⁸⁵ Таким образом, почитание св. Саввы ясно обозначилось между 1464 и 1470 гг., то есть немного времени спустя после его преставления¹⁸⁶.

1. 18. Мученики Михаил и Феодор Черниговские

Князь Михаил Черниговский и боярин его Феодор были казнены в Орде по повелению хана Батыея в 1246 г. Сказание или Житие этих подвижников было написано во второй половине XIII в. В 1470-е гг. свою редакцию их Жития написал Пахомий Серб. Вероятно, тогда же Пахомий составил и новую посвященную им службу¹⁸⁷. Значит, в то время произошла актуализация культа названных святых.

1. 19. Святитель Исаия Ростовский

История становления культа св. Исаии, епископа Ростовского, не раз попадала в поле зрения исследователей¹⁸⁸. Однако она по сию пору не изучена с должной полнотой. Чтобы восполнить этот пробел, обратимся к источникам, которыми являются летописи, Житие Исаии и тексты посвященных ему церковных песнопений.

Епископ Исаия являлся выходцем из Киево-Печерского монастыря, занимал Ростовскую архиерейскую кафедру в конце XI в. Последнее летописное упоминание об этом иерархе относится к 1089 г.¹⁸⁹ Вероятно, вскоре он умер и был погребен, по сообщению его Жития, в ростовском Успенском соборе¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Ключевский, 1871. С. 156–158; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 95–100; Федотова М.А. К вопросу о житии Саввы... С. 544–560.

¹⁸⁶ Голубинский, 1903. С. 78.

¹⁸⁷ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 100–105, 185–187; Дмитриев Л.А. Сказание о убиении в орде князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 412–416.

¹⁸⁸ Ключевский, 1871. С. 22–26; Васильев, 1893. С. 105; Голубинский, 1903. С. 80; Евгений, архим. Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской церкви. Муром, 1910. С. 17–19; Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 157–158; Каган М.Д. Житие Исаии // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 276–280; Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития ростовского епископа Исаии // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. Сб. статей. М., 1989. С. 33–48.

¹⁸⁹ ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 199.

¹⁹⁰ Житие святого Исаии, епископа Ростовского // Православный собеседник, издаваемый при

В 1160-е гг., во время копания рвов для фундамента нового каменного одноименного храма, произошло обретение мощей святителя. Их поместили в гробнице, установленной «в притворе» данного собора, «на правой стороне входя в церковь»¹⁹¹.

Следовательно, данная гробница была вполне доступна для почитания. Однако культ Исаии долгое время не получал такого развития и оформления, которое бы привело к четко закрепленному регулярному церковному празднованию его памяти.

Существенные перемены в характере почитания Исаии произошли в 1474 г. Они необычайно конкретно были описаны в пространной редакции его Жития. Для избранной темы важно определить, когда эта редакция была составлена.

Проблема в том, что Житие дошло до нас в двух редакциях: краткой и упомянутой пространной. Краткая редакция с XIX в. и вплоть до относительно недавнего времени считалась старейшей из них¹⁹².

Затем Г. В. Семенченко, исследовав семьдесят доступных ему списков Жития, пришел к выводу о первичности пространной редакции. Самый ранний известный автору список ее датируется первой четвертью XVI в., тогда как немногочисленные списки краткой редакции он отнес лишь к XVII в.¹⁹³ Нам удалось обнаружить два списка пространной редакции Жития¹⁹⁴, надежно датированные концом XV в.¹⁹⁵, чем подтвердилось мнение Г. В. Семенченко о ее первичности.

Совсем недавно в научный оборот была введена еще одна особая редакция Жития, имеющаяся в составе агиографического сборника, хранящегося в архиве Санкт-Петербургского Института истории РАН, в коллекции Н.П. Лихачева под № 161 (далее в этом параграфе – Лих. 161). Значение Лих. 161 для избранной темы невозможно переоценить, поэтому обратимся к проблеме его датировки.

Казанской духовной академии. Казань, 1858. Март. С. 446.

¹⁹¹ Там же. С. 446.

¹⁹² Ключевский, 1871. С. 23–25; Каган М.Д. Житие Исаии. С. 276–280.

¹⁹³ Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития... С. 33.

¹⁹⁴ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 6–8 об.

¹⁹⁵ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. СПб., 2004. Вып. 3. С. 28.

Ранее Лих. 161 фигурировал в исследованиях Б.М. Клосса, который по филиграммам датировал этот сборник 70-ми гг. XV в.¹⁹⁶ Позже к Лих. 161 обратилась Е.К. Пиотровская, которая опять-таки по филиграммам датировала его последней четвертью XV в.¹⁹⁷ Затем А.В. Духанина присоединилась к мнению Б.М. Клосса о датировке рассматриваемого сборника¹⁹⁸. В статье 2020 г. А.В. Духанина, Т.Б. Карбасова и Н.В. Башнин отнесли сборник к первой половине – середине 70-х гг. XV в.¹⁹⁹ Причем они заявили, что в статье Е.К. Пиотровской «указана датировка Б.М. Клосса»²⁰⁰. Однако, как мы видели, это далеко не так. Удивительно, но в другой статье А.В. Духаниной, опубликованной в том же 2020 г., Лих. 161 отнесен ко второй половине 70-х гг. XV в.²⁰¹

Казалось бы, такое расхождение в датировках Лих. 161 у одного и того же автора не имеет большого значения, однако нижеследующие рассуждения покажут, что оно более чем знаменательно. Следовательно, вопрос о датировке рукописи нельзя считать окончательно решенным.

Важно, что А.В. Духанина, Т.Б. Карбасова и Н.В. Башнин (далее в этом параграфе – Авторы) привели ряд аргументов в пользу того, что Лих. 161 не является конволютом, а написан одновременно²⁰². Именно на этом обстоятельстве, кроме всего прочего, базируется их датировка всего сборника. Эти исследователи установили, что рукопись написана восемью писцами. Филигранные бумаги Лих. 161 по аналогиям отнесены к 1470; 1454–1470, 1464; 1471, 1460–1470-м; 1469–1471, 1472, 1460–1470-м; 1476; 1473, 1474; 1468; 1475, 1476; 1469; 1469–1475 гг.²⁰³ Но 4

¹⁹⁶ Клосс, 1998. С. 163; Клосс, 2001. С. 73, 260.

¹⁹⁷ Пиотровская Е.К. Сборник №161 из коллекции Н.П. Лихачева в собрании Архива Санкт-Петербургского института истории РАН // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика. Сборник научных статей. СПб., 2016. С. 369.

¹⁹⁸ Духанина А.В. Проложная статья Жития Авраамия Ростовского в составе печатного Пролога // Вестник церковной истории. 2019. № 1/2 (53/54). С. 146.

¹⁹⁹ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 153.

²⁰⁰ Там же. С. 144.

²⁰¹ Духанина А.В. История рукописи ГИМ, Музейское собр., № 2636 и некоторые особенности рукописной традиции Арсеньевской редакции Киево-Печерского Патерика // Вестник церковной истории. 2020. № 1/2 (57/58). С. 140.

²⁰² Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 153.

²⁰³ Там же. С. 144–145.

водяных знака не были отождествлены. По их поводу в сноске Авторы заявили: «Близкие аналогии не отождествленным филиграням найти в справочниках не удалось, однако они типологически укладываются в хронологические рамки, заданные остальными филигранями, – конец 60-х – 70-е годы XV в.»²⁰⁴. Кроме того, А.В. Духаниной выявлена рукопись Киево-Печерского патерика, первоначально являвшаяся частью рассматриваемого сборника с филигранями, датированными автором тем же методом 1474–1478 гг.²⁰⁵ Две филигранные Лих. 161, «тождественные» филиграням одной из рукописей сборника-конволюта (РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № 6/1083)²⁰⁶, С.Н. Кистерев на основании анализа ее содержания датировал временем между 1479 и началом 1481 г.²⁰⁷, а М.А. Шибяев – 60–70-ми гг. XV в.²⁰⁸ Но мнение С.Н. Кистерева им опровергнуто не было.

Слишком неопределенное заявление о типологической близости неотожествленных филигранных с отождествленными явно ослабляет убедительность вывода Авторов о датировке Лих. 161.

Суммировав свои наблюдения, Авторы предложили следующие выводы: «Как видим, по филиграням Лих. 161 датируется весьма широко, однако есть возможность сузить эту датировку с привлечением сведений о рукописной традиции помещенных в сборник произведений. В частности, важное значение здесь имеет список Жития Исая Ростовского: он содержит рассказ о времени перенесения мощей святителя, имевшем место в 1474 г., согласно данным пространной редакции Жития, возникшей не позднее 80-х годов XV в. Однако в самой рукописи эта дата отсутствует, а, следовательно, рукопись могла быть создана в непосредственной хронологической близости к событию – первой половине – середине 1470-х годов. Эти временные рамки подтверждаются и наблюдениями Б.М. Клосса над рукописной традицией Жития Феодора

²⁰⁴ Там же. С. 145.

²⁰⁵ Там же. С. 152.

²⁰⁶ Там же. С. 158.

²⁰⁷ Кистерев С.Н. Лабиринты Ефросина Белозерского. М.; СПб., 2012. С. 25–28.

²⁰⁸ Шибяев М.А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века. М.; СПб., 2013. С. 243.

Ярославского: в рукописи содержится один из старших списков Пространного вида Проложной редакции Жития, этот вид сформировался в начале 70-х годов XV в. (один из ранних списков датирован 1474 г.) на основе Краткого вида Проложной редакции, созданного, согласно Б.М. Клоссу, между 1467 и 1469 г.»²⁰⁹.

В примечании к этому тексту Авторы добавили следующее: «В составе Лих. 161 находится особый список Жития Исаяи Ростовского, представляющий собой вариант текста наиболее широко распространенной в русской книжности пространной редакции Жития, в котором, однако, нет ни одной даты, включая и дату второго перенесения мощей – 1474 г. На наш взгляд, это может означать, что Лих. 161 содержит первичный (или, по крайней мере, предшествующий пространной редакции) вариант текста Жития, в которой даты были добавлены позднее»²¹⁰. Тот же вывод содержится в находящейся в печати статье А.В. Духаниной²¹¹, текст которой она мне любезно предоставила.

Между прочим, ссылка на мнение Б.М. Клосса в данном случае никак не подтверждает датировку Лих. 161, предложенную Авторами. В самом деле, даже если предположение Б.М. Клосса о времени возникновения пространного вида проложной редакции Жития Феодора Ярославского в начале 1470-х гг. соответствует действительности, это еще не значит, что его переписали для Лих. 161 именно в первой половине – середине 1470-х гг.

Датировка Жития Исаяи Ростовского как будто бы позволила А.В. Духаниной и ее соавторам сузить хронологические рамки появления Лих. 161. Но насколько убедительна эта датировка? Ведь предположение Авторам о том, что вариант Жития Исаяи Ростовского, содержащийся в Лих. 161, написан раньше, чем пространная редакция этого произведения, должным образом не аргументировано. Действительно, отсутствие упомянутых дат может свидетельствовать и о сокращении в этом варианте пространной редакции Жития Исаяи.

²⁰⁹ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 152–153.

²¹⁰ Там же. С. 153.

²¹¹ Духанина А.В. Проблемы рукописной традиции Жития Исаяи Ростовского: две проложные редакции XVI в. // Источники по истории русского Средневековья и Нового времени (в печати).

В настоящее время мне не доступен сборник Лих. 161. Однако по моей просьбе, переданной через М.А. Федотову, А.В. Духанина прислала мне содержащийся в нем текст Жития Исаии Ростовского, подготовленный ею к печати, за что ей и М.А. Федотовой приношу искреннюю благодарность.

Ознакомление с этим текстом привело меня к выводу, что он является сокращенным списком пространной редакции указанного Жития. Далее для краткости будем называть пространную редакцию Жития Исаии – ЖИ1, а редакцию в Лих. 161 – ЖИ2.

По справедливым наблюдениям А.В. Духаниной, ЖИ1 и ЖИ2 дословно «совпадают», разумеется, за исключением тех чтений, которые отсутствуют в ЖИ2. Значит, ЖИ1 и ЖИ2 являются родственными произведениями и создавались не независимо друг от друга. Каково же соотношение между ними? Отличия ЖИ2 от ЖИ1 заключаются в следующем.

В ЖИ2 нет ряда известий, не относящихся к св. Исаии, которые присутствуют в ЖИ1. В ЖИ2 отсутствует часть дат, имеющих в ЖИ1. А.В. Духанина и ее соавторы утверждают, что в ЖИ2 «нет ни одной даты».²¹² А.В. Духанина называет ЖИ2 – «редакция без дат»²¹³. Но, как увидим ниже, на самом деле две даты в ЖИ2 присутствуют.

В данной связи просто напрашивается привести давнее наблюдение Г.В. Семенченко над соотношением пространной и краткой редакций Жития Исаии Ростовского. По вполне убедительному заключению исследователя, часть известий, не относящихся к св. Исаии, попала в пространную редакцию его Жития «вследствие механического переписывания ее автором текста, который в бывшем у него под руками своде следовал за рассказом об освящении в присутствии Исаии в 1089 г. церкви Богородицы.

Легко представить себе, что автор более ранней редакции по ошибке вписал в житие летописный текст, который соседствовал с рассказом об Исаии, но не имел к нему никакого отношения, а автор более поздней редакции устранил эту

²¹² Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 153.

²¹³ Духанина А.В. Проблемы рукописной традиции Жития Исаии... С. 8.

несообразность, убрав этот не относящийся к предмету повествования раздел текста. Но крайне маловероятно, чтобы автор поздней редакции обратился к тому же источнику, которым пользовался его предшественник, чтобы сделать текст бессвязным и малопонятным, догрузив его деталями, не имеющими ни малейшего отношения к Исаие»²¹⁴.

Применив такого рода предельно убедительные и логичные доводы, Г.В. Семенченко доказал первичность ЖИ1 по отношению к краткой редакции Жития Исаии, которая долгое время считалась первичной.

Важно, что приведенные рассуждения Г.В. Семенченко вполне приложимы к решению вопроса о соотношении ЖИ1 и ЖИ2. Действительно, как автор краткой редакции рассматриваемого Жития сократил взятые из летописи сведения ЖИ1, не относящиеся к Исаии, так и автор ЖИ2 сократил частично эти и подобные сведения той же пространной редакции, поскольку они не имели отношения к герою повествования и затрудняли понимание текста.

Большинство дат подверглось сокращению. Но две даты, связанные с Исаией, были сохранены. Первая из них – 14 августа – день предполагаемого освящения церкви Богородицы Киево-Печерского монастыря, сообщенный Исаии неким юношей в светлой одежде, вторая – 15 мая – день перенесения мощей святителя и день ежегодного празднования его памяти. Правда, последняя дата дана в урезанном виде, без указания на 1474 г.

В пользу того, что ЖИ2 появилось в результате сокращения ЖИ1, можно привести еще ряд аргументов. По наблюдениям самой А.В. Духаниной, на полях ЖИ2 имеются следующие чтения: «о немже намъ н[ы]не слово предлежить», «и сугубы венца въсприимет», «не радяи о овцах», «тогда же приидоша и иние еп[и]ск[о]пи на ос[вя]щение, и такожде поведаху известно же о сем сказует въ Патирице Печер[скомъ]», «касается пречюднаго о[т]ца чюдоносному гробу»²¹⁵.

Все эти пять чтений соответствуют ЖИ1²¹⁶. Как же они могли возникнуть?

²¹⁴ Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития... С. 40.

²¹⁵ Духанина А.В. Житие Исаии Ростовского: редакция без дат (Лих. 161). Рукопись. Л. 307 об., 308 об., 310, 311 об.

²¹⁶ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 1–8 об., 41–49; Житие и жизнь святого отца нашего Исаии

Единственное разумное объяснение появлению данных чтений на полях рукописи заключается в том, что ЖИ2 правилось по ЖИ1. Значит, ЖИ2 возникло в результате сокращения пространной редакции. Вероятно, в процессе работы над Лих. 161 обнаружилось, что в результате не всегда осмысленных сокращений в некоторых случаях нарушилась логика или ясность повествования Жития Исаии. Поэтому пришлось добавлять на полях неоправданно сокращенные фрагменты первичного текста. О не вполне умелом писце, работавшем над текстом ЖИ2, говорит и необыкновенно большое количество имеющихся в нем исправлений, отмеченных А.В. Духаниной. Причем исправления сделаны и в основном тексте, и в одном из текстов на полях.

Казалось бы, на это можно возразить, что ЖИ2 предшествовал протограф, с которого оно было списано с указанными недочетами, и его правили по этому протографу. Но тогда встает вопрос: в каком из названных случаев легче сделать целых пять пропусков, при простом копировании протографа или при установке на сокращение предшествовавшего произведения? Ясно, что во втором случае, осуществляя сокращения, писцу легче было ненароком сократить и такие фрагменты текста, которые требовалось сохранить. Если данные рассуждения верны, то ЖИ2 – это не список с какого-то протографа, а первый сокращенный вариант ЖИ1.

Итак, ЖИ2 представляет собой еще один сокращенный вариант пространной редакции Жития Исаии Ростовского, которая является первичной по отношению ко всем ныне известным редакциям этого произведения.

Вполне очевидным датирующим признаком появления ЖИ1 является описание перенесения мощей Исаии. Согласно старейшим и многим более поздним спискам ЖИ1, это произошло 15 мая 1474 г. Самый ранний известный в настоящее время такой список ЖИ1 имеет филиграни, датируемые 1479–1480 гг. и 1486–1488 гг.²¹⁷ Ясно, что дата 15 мая 1474 г. устанавливает нижнюю хронологическую границу создания ЖИ1, поскольку оно могло быть написано только после этого

епископа Ростовского чудотворца // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 254–263.

²¹⁷ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Вып. 3. С. 28.

события. В ЖИ2 также имеется описание перенесения мощей святителя с датой – 15 мая, но без указания года.

Из цитированных рассуждений Авторов о датировке ЖИ2 по умолчанию вытекает, что поскольку перенесение мощей состоялось в неопределенное время первой половины – середины 1470-х гг., то точная дата данного события – 1474 г. – недостоверна и просто выдумана. Но тогда им следовало бы задаться вопросом: при каком ростовском архиерее было написано Житие Исаии? Ведь без того или иного участия такого иерарха оно не могло быть создано, так как перенесение упомянутых мощей произошло под его руководством и в принадлежавшем ему кафедральном Успенском соборе. Ответ на этот вопрос находится очень легко, поскольку все 1470-е гг. этим иерархом был знаменитый ростовский архиепископ Вассиан Рыло (1467–1481). Именно он, как уже не раз отмечалось, был тем безымянным ростовским архиереем, что осуществил перенесение мощей св. Исаии 15 мая 1474 г.²¹⁸

Спрашивается, зачем Вассиану, осуществившему канонизацию св. Исаии, было фальсифицировать дату этого события? Ведь он был в церковном отношении полным хозяином в своей епархии и имел поддержку великого князя Ивана III. Каких-либо причин для такого странного произвола и со стороны кого-то из окружения архиепископа невозможно представить. Таким образом, у нас нет никаких объективных оснований отрицать, что перенесение мощей св. Исаии состоялось именно 15 мая 1474 г. Поскольку ЖИ2 содержит рассказ об этом перенесении, то, значит, и оно было создано после 15 мая 1474 г. и после написания ЖИ1. В свою очередь данные наблюдения подтвердили наше предположение, что ЖИ1 было написано вскоре после 15 мая 1474 г. в том же году или в ближайшее последующее время²¹⁹. Мы не знаем, как долго писалось ЖИ1. Но его автору, как установил Г.В. Семенченко, пришлось для этого использовать летопись, Повесть о Михаиле Тверском, Киево-Печерский патерик²²⁰, а также, как увидим ниже, Житие

²¹⁸ Васильев, 1893. С. 105; Голубинский, 1903. С. 80.

²¹⁹ Мельник А.Г. «Ростовские патерики» конца XV–XVI в. // СРМ. Ростов, 2017. Вып. 22. С. 30.

²²⁰ Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития... С. 44.

Леонтия Ростовского. Подробное ознакомление с данными произведениями и само написание ЖИ1 должно было занять какое-то время. Правда, на это можно возразить, что Вассиан подготовил некие выписки из упомянутых источников накануне перенесения мощей Исаии 15 мая 1474 г. Тогда написание ЖИ1 действительно могло произойти, так сказать, по горячим следам канонизации святителя в середине – второй половине 1474 г. Так или иначе, но, очевидно, между написанием ЖИ1 и ЖИ2 прошло некоторое время. Поэтому, вероятно, ЖИ2 возникло не раньше второй половины 1470-х гг.

В таком случае не только ЖИ2, а и весь сборник Лих. 161 был создан не раньше этого времени. Итак, примерная нижняя хронологическая граница появления Лих. 161 более или менее надежно определена. Гораздо труднее установить верхнюю хронологическую границу написания этого сборника.

Вспомним, что одна из рукописей, имеющая филиграни, тождественные с филигранями части бумаги Лих. 161, вполне убедительно отнесена С.Н. Кистеревым к 1479–1481 гг. Надо также иметь в виду неотожествленные филиграни, которые в будущем могут преподнести сюрпризы по части своих датировок.

С учетом всего этого создание сборника Лих. 161 следует отнести ко второй половине 1470-х – первой половине 1480-х гг.

В Лих. 161 содержатся жития следующих ростовских святых: Леонтия, Игнатия, Исаии, Исидора и Авраамия. Среди них, как уже отмечалось, последние три жития представлены старейшими списками²²¹. По всем косвенным признакам эти три жития впервые возникли после присоединения Ростова к Москве в 1473/74 г.²²² Если это так, то протографы данных трех произведений возникли в довольно узком промежутке времени между 1473/74 и первой половиной 1480-х гг.

Возвратимся к истории культа Исаии Ростовского. Согласно Житию последнего, после того, как гроб Исаии был установлен на правой стороне притвора ростовской соборной церкви, минуло много лет. Этот гроб долго пребывал в

²²¹ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 143.

²²² Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 82–83.

«небрежении», так что у него в том притворе никогда и свечи не горело, и священник не приходил к нему с кадилом²²³. «Архиеп(и)скопъ тоя же с(вя)тыя соборныя Б(о)жиа М(а)т(е)ре ц(е)ркви, видевь образ с(вя)того Исаиа почитаемъ и поклоняемъ от вс(е)хъ, гроб же его заключенъ и в велице небрежении пребывающъ и отнуд памяти не причастен таковыи светилникъ. И велие попечение о сем имeаше истинныи пастырь и велику тщету сие вменяше, яко таковому пречюдному о(т)цю в таковом небрежении на мнозе времени пребывающу, любовию оубо многою подвизаемъ, с(е)рд(е)чным желанием и великим благодарением, же къ с(вя)тому, бл(а)гый он архиереи въ 15 маиа съзываетъ с(вя)щенники тоя с(вя)тыя ц(е)ркове и м(о)л(и)тву сътворивъ, кается пречюднаг(о) отца чюдоносному гробу и пренесет оттудоу блаженаго въ св(я)тых Исаиа в лет(о) 6982 и полагаетъ его с великою ч(е)стию в новом гробе на тоиже стране близ двери, иже от югу»²²⁴.

Затем в Житии читается длинная молитва ростовского архиепископа, обращенная к данному гробу. В ее начале помещены слова, недвусмысленно выражающие прославление Исаии: «Кое оубо похваление по достоинству принесемъ тебе о с(вя)тыи о(т)че, или каковыми пес(нь)ми воспоем тя въ настоящей сеи светлыи твои праздникъ»²²⁵. А в конце молитвы помещено обращение к святому: «О бл(а)женныи оучителю нашъ не престаи моля о нас съ Б(огоро)д(и)цею и съ с(вяти)т(е)ли, пр(е)дстояще пр(е)ст(о)лу Х(ристо)ву, да м(о)л(и)твами вашими избудемъ от глада и пагубы и нахожения иноплеменныхъ»²²⁶.

По существу, в Житии представлено довольно подробное описание акта установления дня празднования памяти Исаии, или, как теперь принято говорить, акта его канонизации. Из контекста Жития явствует, что решение о прославлении Исаии самостоятельно принял ростовский архиерей. В частности, отсутствуют какие-либо указания на обращения его к высшей церковной власти для утверждения этого акта. Очевидно, таков был порядок в то время²²⁷.

²²³ Житие святого Исаии... С. 446.

²²⁴ РНБ. Погод. собр. № 646. Л. 7.

²²⁵ Там же. Л. 7 об.

²²⁶ Там же. Л. 8 об.

²²⁷ Евгений, архим. Как совершалась канонизация святых... С. 17–18.

Житие позволяет последовательно проследить весь процесс прославления святого. Сначала представлено обоснование этого прославления — почитание всеми образа Исаии. Подчеркнуто, что при этом гроб его находится в небрежении — имелось в виду, очевидно, отсутствие четко обставленного культа почитания этого гроба (не возжигались свечи, священник не приходил с кадилом). Недвусмысленно указано также на отсутствие дня празднования памяти Исаии. Характерно, что в Житии совершенно ничего не говорится о посмертных чудесах, предшествовавших его прославлению. Надо полагать, тогда таких чудес зафиксировано не было. Это проливает некоторый дополнительный свет на обстоятельства канонизации святителя. Действительно, если не было отмечено таких чудес, то, значит, прославлению святителя не предшествовало его развитое народное почитание. Из чего следует, что инициатива данной канонизации исходила не от народа, а целиком от церковной власти.

Церемония прославления Исаии началась с созыва в собор всех состоявших при этом храме священников. Другими словами, она мыслилась как публичный акт. Далее при участии архиерея мощи Исаии были извлечены из старого гроба и перенесены к приготовленному заранее новому гробу и помещены в нем. В заключение архиерей, обращаясь к гробу Исаии, прочитал молитву, в которой утвердил 15 мая — день перенесения мощей — днем празднования памяти святого.

В описанной церемонии следует различать два разных акта: прославление как таковое и перенесение мощей святителя. Архиерей посчитал нужным объединить их в единое действие. Чем это было обусловлено? Ответить на данный вопрос позволяет анализ того же житийного текста. В нем прямо говорится, что местоположение раки Исаии в притворе собора воспринималось тогда, то есть в 1474 г., как крайне неудобное для проведения около нее соответствующих церковных обрядов.

Как известно, до поставления на Ростовскую архиерейскую кафедру Вассиан Рыло являлся игуменом Троице-Сергиева монастыря. С 1420-х гг. вплоть до нынешнего времени в Троицком соборе указанной обители, у южной стены перед иконостасом располагается рака с мощами одного из самых почитаемых святых XV

в. – Сергия Радонежского. Легко видеть, что новую раку Исаии в 1474 г. разместили точно в таком же месте ростовского собора. Вероятно, архиепископ Вассиан в данном решении руководствовался не только современными ему представлениями о том, где должно размещаться гробнице святого, но и ориентировался на то, как расположена рака Сергия Радонежского.

А. С. Хорошев считал, что канонизация епископа Исаии произошла «перед ликвидацией политической самостоятельности Ростова»²²⁸. Именно эта последовательность событий указывает, по мнению автора, на мотивы «ростовской кафедры», которая сочла возможным в 1474 г. «спешно скомпоновать святительский пантеон»²²⁹. Но источники явно противоречат данному мнению. В самом деле, согласно Типографской летописи, зимой 6982 г. ростовские князья продали великому князю Ивану Васильевичу «свою отчину половину Ростова»²³⁰. При переводе указанной даты с летосчисления от сотворения мира на современное получается, что зима 6982 г. длилась с 1 декабря 1473 г. до конца февраля 1474 г. Канонизация же Исаии, как мы помним, была осуществлена 15 мая 1474 г. Следовательно, вопреки А. С. Хорошеву, она состоялась не до, а после присоединения Ростова к Москве. Данное уточнение подводит нас, как увидим ниже, к пониманию действительных устремлений, побудивших архиепископа Вассиана осуществить канонизацию св. Исаии.

Обе – краткая и пространная – редакции Жития сходным образом повествуют о биографии святителя как таковой (агиобиографии)²³¹. Исаия родился и воспитывался в Русской земле, в «области» Киевской. В юном возрасте он постригся в монахи Киево-Печерского монастыря при преподобном Феодосии, которому во всем подражал. Когда Исаия превзошел многих постом, молитвою и всеми добродетелями, он, по просьбе князя Изяслава Ярославича, был поставлен на игуменство в киевский монастырь св. Димитрия в 6570 (1061/62) г. В этой обители Исаия стал истинным пастырем, предался большему подвигу, «ревную

²²⁸ Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 157–158.

²²⁹ Там же. С. 158.

²³⁰ ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 194.

²³¹ Ключевский, 1871. С. 25.

апостольскому житию». В 6585 (1076/77) г. он был поставлен епископом города Ростова. Достигнув своего престола, Исаия увидел там людей новокрещенных и не утвержденных в вере.

Как «новонасажденный виноград» он «напоет» их своим учением, и потом обходит прочие города и места Ростовской и Суздальской области, проповедуя христианство, крестя людей и укрепляя в вере тех, кто уже был крещен. «Идеже обретает идолы, вся огню придаше, и по всему ревнуя апостольскому житию». И как он старался совершить дело равноапостольное, так и Господь Иисус Христос даровал ему «даръ, равень со апостолы». Подобно тому, как апостолы были перенесены на облаке на преставление Божией Матери, так и Исаия на облаке оказался перенесенным на освящение церкви Богородицы Киево-Печерского монастыря. Киевский митрополит Иоанн весьма дивился такому чуду. В присутствии Исаии 15 августа 1089 г. произошло освящение упомянутой церкви. Затем он на облаке же был возвращен в Ростов и поставлен у своего престола в доме Пречистой. В дальнейшем Исаия добродетельно пас «порученное Христово стадо словесных овец и ко Господу преставися». Тело святого было погребено в церкви Богородицы в городе Ростове²³².

По наблюдениям исследователей, все приведенные выше данные о жизненном пути Исаии почерпнуты автором Жития из летописей, Жития Феодосия Печерского и Киево-Печерского патерика²³³, за одним существенным исключением. Сведения о миссионерской деятельности св. Исаии в Ростовской и Суздальской области отсутствуют во всех известных источниках, предшествовавших времени составления Жития. По мнению В.О. Ключевского и Г.В. Семенченко, эти сведения восходят к местному преданию²³⁴. Но если такое предание и существовало, то каким образом и когда оно могло возникнуть? Ведь, по данным археологии, ни о какой, так сказать, сплошной христианизации огромной территории Ростово-Суздальской земли во времена епископа Исаии, то

²³² Житие святого Исаии... С. 434–445.

²³³ Ключевский, 1871. С. 24–25; Каган М. Д. Житие Исаяи. С. 277; Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития... С. 33–48.

²³⁴ Ключевский, 1871. С. 25; Семенченко Г.В. К характеристике редакций жития... С. 37.

есть в конце XI в., не могло быть и речи. Незавершенность этого процесса проявлялась здесь еще достаточно длительное время²³⁵. Следовательно, при названном святителе и вскоре после его смерти указанное предание вряд ли могло возникнуть. Появление его в значительно более позднюю эпоху может быть объяснено только потребностями развитого культа Исаии. Но, по свидетельству самого Жития, как раз такого культа не существовало до 1474 г.

Значит, вероятнее всего, описание равноапостольного подвига Исаии по насаждению христианства в упомянутом регионе представляет собой плод творчества автора Жития. Важно, что в нем этому описанию придано значение центрального эпизода, которому во многом подчинено как предшествующее, так и последующее повествование. Действительно, еще в период игуменства в монастыре св. Димитрия Исаия представлен как подражатель апостольской жизни, что, очевидно, должно было подвести читателя к мысли о его подготовке к будущей апостольской миссии в Ростовской и Суздальской области. В дальнейшем за усердное следование примеру апостолов в ходе выполнения данной миссии св. Исаия получил от Иисуса Христа равноапостольный дар чудесного перемещения на облаке.

Итак, теперь стало очевидным то исключительное значение, которое придано в Житии апостольской миссии епископа Исаии в Ростовской и Суздальской земле. Именно это является ключом к пониманию своеобразия его культа.

Вспомним, что канонизация святого состоялась 15 мая 1474 г. – вскоре после окончательного присоединения Ростова к формировавшемуся тогда единому Русскому государству. В то время большую часть последнего занимала территория древней Ростовской и Суздальской области. Так, очевидно, тогда обозначали ту обширную территорию, которую мы теперь называем Северо-Восточной Русью. Во всяком случае, примерно та же территория именуется Суздальской землей в краткой редакции жития Петра, митрополита Московского²³⁶. Значит, по версии

²³⁵ Лапшин В.А. Язычество и христианство в Ростове XI века // Православие в Древней Руси. Сб. научных трудов. Л., 1989. С. 31–34.

²³⁶ Краткая редакция Жития митрополита Петра по списку ЯМЗ, № 15326 // Клосс, 2001. С. 29, 31.

автора Жития, епископ Исаия осуществил христианизацию населения того самого региона, который составлял основу Русского государства середины 1470-х гг., включая и местность, где позже появилась Москва. Роль св. Исаии как крестителя Русской земли еще более определено, чем в Житии, выражена в посвященных ему церковных песнопениях.

Один из наиболее ранних списков службы Исаии датируется концом XV в.²³⁷ Поскольку для отправления в ростовском Успенском соборе культа Исаии, утвержденного 15 мая 1474 г., необходимы были тексты церковных песнопений, то правомерно предположить, что рассматриваемая служба была составлена в Ростове вскоре после 1474 г. Уверенно можно считать, что она возникла между канонизацией святого в 1474 г. и временем написания наиболее раннего ее списка конца XV в. Данные хронологические рамки можно попытаться сузить.

В службе в качестве врагов фигурируют «поганных полкы» или просто «поганые»²³⁸, под которыми в то время, конечно, понимались татары. Косвенно это свидетельствует, что рассматриваемая служба составлена до освобождения Руси в 1480 г. от ордынского ига. В службе есть еще признак столь раннего ее происхождения. В ней фигурируют князья, которым призван помогать св. Исаия в их борьбе с врагами²³⁹, но ни разу не назван великий князь. Вероятно, это свидетельствует о том, что служба была написана до известного опасного для страны конфликта Ивана III со своими братьями удельными князьями Борисом Васильевичем Волоцким и Андреем Васильевичем Большим в 1479 г. Между прочим, к ним с целью примирения великий князь посылал все того же архиепископа Вассиана Рыло²⁴⁰. Если приведенные признаки истолкованы верно, то служба возникла между 1474 и 1479 гг. и, значит, к ее написанию был причастен все тот же архиепископ Вассиан. В ней пересказываются отдельные места Жития Исаии²⁴¹, значит, оно предшествует службе.

²³⁷ Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617. С. 194; РГБ. Ф. 304. I. № 617. Л. 163–170 об.

²³⁸ РГБ. Ф. 304. I. № 617. Л. 165, 167 об.

²³⁹ Там же. Л. 165, 168 об.

²⁴⁰ ПСРЛ. Т. 24. С. 198.

²⁴¹ РГБ. Ф. 304. I. № 617. Л. 163 об.–164, 164 об., 165, 166,

Служба, с одной стороны, обращена к жителям Ростова. Вот, например, характерные тому свидетельства: «Православию наставниче, благочестию оучителю и чистоте, Ростовоу светилниче, святителемъ Богодохновенное оудобрение, Исаие премудре, оучениемъ бо благодатью духовною, святителю блаженне, моли Христа Бога спастися душамъ нашимъ»²⁴², «Тебе Христось показа второе светило в Ростовьстей церкви, ты похвала земли нашей и заступление»²⁴³.

В службе епископ Исаия представлен преемником св. Леонтия Ростовского в деле крещения ростовцев: «Преславный Леонтие як благоцветоущия сад насадивъ ростовьскыя люди просветивъ ихъ святымъ крещениемъ. Ты же, блаженне, до конца сихъ напоил еси своимъ оучениемъ и ко Христови, яко зрель плодъ, пренесе...»²⁴⁴.

Но та же служба, как и Житие, характеризует св. Исаию как крестителя всей Руси: «Яко солнце пресветлое, просвещающи страну всю Роускою»²⁴⁵, «Глаголы Божественными, дела же и оучени праславными по всемоу оуподобися преславнымъ апостоломъ и обтече всю Роускою землю, идольскоую лествъ попаляя, просвеща же благодатию верныхъ сердца»²⁴⁶, «Святаго Духа благодати идольское изоставшее нечестия до конца потребилъ еси в Роустей земли, поборникъ въ истинноу православию крепкий. Тем и просветилъ еси свои оучении Роусскыя конца»²⁴⁷.

Таким образом, св. Исаии наиболее дальновидная часть духовной элиты Ростова и в первую очередь архиепископ Вассиан придали функцию патрона всея Руси. В этом состоит своеобразие и новизна культа святителя. Ведь более ранние местные культы св. Леонтия и св. Игнатия первоначально были обращены лишь к местному сообществу²⁴⁸ и лишь постепенно обрели общероссийскую значимость.

В отличие от них культ Исаии, сформированный в середине 1470-х гг.,

²⁴² РГБ. Ф. 304. I. № 617. Л. 164–164 об.

²⁴³ Там же. Л. 165.

²⁴⁴ Там же. Л. 166 об.

²⁴⁵ Там же. Л. 165.

²⁴⁶ Там же. Л. 165 об. – 166.

²⁴⁷ Там же. Л. 166.

²⁴⁸ См.: Мельник А. Г. Становление культа св. Леонтия... С. 143–152; Мельник А. Г. Защитник Ростова святой Игнатий // ДРВМ. 2003. № 4 (14). С. 44–45.

получил гораздо более широкую направленность. Он сразу рассчитан был на получение признания не только у жителей Ростова, а потенциально и у всех людей Русского государства. Одновременно новый культ внедрял мысль об особых заслугах перед этим государством Ростовской архиерейской кафедры, из которой, по версии Жития, осуществилась христианизация населения большей части его территории.

Очевидно, не случайно данная версия соотносилась с одной из актуальных тем в русском общественном сознании середины – второй половины XV в. об утверждении и распространении христианства на Руси²⁴⁹.

Как видим, в Ростове в 1474 г. и, очевидно, в ближайшие последующие годы был выработан отвечающий новым политическим реалиям культ, в структуре которого содержалась идея его общегосударственного значения. Нетрудно догадаться, кто определил основной замысел рассматриваемого культа. Надо полагать, им являлся известный своей промосковской ориентацией упоминавшийся ростовский архиепископ Вассиан Рыло (1467–1481). Это подтверждается тем, что буквально через шесть лет, в 1480 г. в своем знаменитом послании на Угру архиепископ Вассиан представил Исаию в качестве одного из немногих святых покровителей московского великого князя Ивана III и русского воинства²⁵⁰.

1. 20. Юродивый Исидор Ростовский

Проблема становления культа юродивого Исидора Твердислова Ростовского затрагивалась неоднократно²⁵¹, однако она никогда не становилась предметом

²⁴⁹ См.: Чичуров И.С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. М., 1990. С. 13; Сазонов С.В. О версиях крещения русской земли в историографии XV в. // СРМ. Ростов, 1991. Вып. 1. С. 29–45.

²⁵⁰ Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398.

²⁵¹ Филарет (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Месяц май. Чернигов, 1863. С. 97–100; Ключевский, 1871. С. 280; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. С. 207, 208; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 231–233; Ковалевский И. Юродство о Христе... С. 257–259; Голубинский, 1903. С. 84, 90, 107–108, 548; Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 283; Gladkova O.V. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого» // ДРВМ. 2001. № 3 (4). С. 82; Исидорова З.Н. О редакциях жития св. Исидора Твердислова // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С.

специального исследования. Чтобы приблизиться к ее решению, мало рассмотреть собственно житие святого (далее в этом параграфе – Житие) или, иначе говоря, его агиобиографию, необходимо также подвергнуть комплексному анализу описания посмертных чудес, службу Исидору, месяцесловы, церковные уставы, псалтири с воследованием и другие источники, в которых отразились свидетельства его почитания.

Принято считать, что юродивый Исидор жил в XV в. Но ни в одном документе того времени этот факт не зафиксирован. В месяцесловах XVII в., а также в Ростовском летописце конца этого столетия указана дата его смерти – 1474 г.²⁵² Поздний ростовский летописец XIX в. называет 1419 г. – время прихода Исидора в Ростов, 1484 г. – год его кончины²⁵³. Однако во всех известных ранних списках Жития отсутствуют какие-либо прямые указания на время жизни подвижника. В данной связи обращает на себя внимание титулование в Житии ростовского архиерея епископом²⁵⁴, в то время как с 1448 по 1589 г. ростовские архиереи именовались архиепископами²⁵⁵. Вероятно, точная дата смерти Исидора в 1474 г. появилась лишь в XVII в.

Обычно возникновение Жития гипотетически датируют концом XV в.²⁵⁶ или 1480-ми гг.²⁵⁷ Правда это относится лишь к основной или краткой его редакции, которая включает в себя собственно Житие с двумя прижизненными чудесами и рассказом о преставлении, а также одно посмертное чудо о пресвитере, дерзнувшем раскопать могилу святого, и похвалу²⁵⁸. Но исследователям долго не был известен ни один список данного произведения XV в. Некоторое время назад нами такой

94–101; Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная... С. 251.

²⁵² Толстой М.В. Книга глаголемая описание о Российских святых. М., 1887. С. 102; Краткий Ростовский летописец конца XVII века / публ. А.П. Богданова // Советские архивы. 1981. № 6. С. 35.

²⁵³ Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 281.

²⁵⁴ Месяца маиа 14. Житие... С. 105.

²⁵⁵ Титов А.А. Ростовская иерархия. Материалы... С. 43–63.

²⁵⁶ Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб., 1884. С. 139; Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова. С. 282.

²⁵⁷ Gladkova O.V. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 172.

²⁵⁸ Там же. С. 168.

список обнаружен²⁵⁹. Он надежно датирован по филиграням бумаги концом XV в.²⁶⁰ Совсем недавно опубликованы данные о еще более раннем списке второй половины 1470-х – первой половины 1480-х гг.²⁶¹

Долгое время невыясненным оставался вопрос: когда к основной редакции были присоединены описания двух посмертных чудес – «об изступившем ума» и «о болящем очною и главною болезнию». Недавно обнаружился список Жития конца XV – начала XVI в. с теми же двумя чудесами²⁶². Следовательно, пополнение Жития описаниями этих двух чудес произошло не позже рубежа XV–XVI вв., вполне вероятно, – еще в конце XV в.

Согласно Житию, похоронили Исидора на том месте, где он преставился²⁶³. Далее в одних списках краткой редакции Жития говорится: «Бысть же ту и церковь во имя святаго Възнесения Господа нашего Исуса Христа»²⁶⁴; в других – «Поставиша же ту и церковь въземьше благословение у епископа въ имя преславнаго Възнесения Господа нашего Исуса Христа»²⁶⁵. Слова о благословении епископа явно были призваны продемонстрировать, что становление посмертного почитания юродивого происходило с санкции церковной власти.

По мнению М.Д. Каган, в основной части Жития отсутствуют местные ростовские мотивы и реалии²⁶⁶. Но это не совсем так. В частности, болото, посреди которого на сухом месте Исидор устроил себе жилище и где позже возвели церковь Вознесения, действительно существовало еще и в 1582 г., что засвидетельствовано документально²⁶⁷.

²⁵⁹ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 51–58.

²⁶⁰ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Вып. 3. С. 28.

²⁶¹ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 146. О нашем уточнении датировки этого сборника см. выше в параграфе 1.19.

²⁶² Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / сост. И.Л. Жучкова, Л.В. Мошкова, А.А. Турилов. М., 2000. С. 312.

²⁶³ Месяца маиа 14. Житие... С. 101–106; Житие Исидора Твердислова / публ. О.В. Гладковой // Древнерусская литература: тема Запада в XII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 180–190.

²⁶⁴ Исидорова З.Н. О редакциях жития св. Исидора... С. 98–99.

²⁶⁵ Там же. С. 98–99.

²⁶⁶ Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова. С. 283.

²⁶⁷ Мельник А.Г. Фрагменты древнерусской планировки Ростова Великого // СРМ. Ростов, 1991.

Для уяснения характера функционирования в конце XV в. культа святого особую ценность представляют описания его посмертных чудес. К ним относится чудо о некоем пресвитере, который служил в упомянутой церкви Вознесения. Однажды он решил установить, во «плоти» лежит Исидор в гробе, или нет. Иными словами, возникла идея проверки степени сохранности его мощей. Уединившись, иерей начал копать землю, и тут некая божественная сила неожиданно оттринула его от гроба святого. Пресвитер стал нем, безгласен и расслаблен. Спустя много часов, очнувшись, он обратился к гробу юродивого с молитвой о прощении, и сразу же был исцелен²⁶⁸.

Данное описание чудесных последствий дерзкого поступка священника схоже с соответствующей частью рассказа о первом посмертном чуде в житии св. Леонтия Ростовского. Речь идет о некоем клирике, который за попытку погасить свечу у гроба святителя был поражен сходными недугами и подобным же образом, после молитвенного обращения к указанному гробу, исцелен²⁶⁹. Напрашивается вывод: характер посмертного почитания юродивого Исидора, очевидно, формировался под влиянием культа св. Леонтия.

Повествование об упомянутом пресвитере заканчивается следующими словами: «Мнози же и инии вернии възимають от гроба его часть некую или покровения гробнаго и до сего дъне, и приносят в дома своя, и на болящих зубною болезнию или очною, или трясавицею, или огъненою с верою покладають, и въскоре исцеление приемлють»²⁷⁰.

Это очень конкретная фиксация своеобразной целительной практики того времени. Как видим, верующие не только молили святого об избавлении от болезней непосредственно у его захоронения, но использовали с той же целью некое подобие реликвий: частицы гроба, точнее, очевидно, деревянного надгробия или раки, и фрагменты «покровения», то есть выполненного из ткани покрывала, лежавшего на этом надгробии. Такие реликвии уносили домой и с целью исцеления

Вып. 2. С. 89.

²⁶⁸ Месяца маиа. 14. Житие... С. 106.

²⁶⁹ Ср.: Житие св. Леонтия, епископа... С. 12–13.

²⁷⁰ Месяца маиа 14. Житие... С. 106.

возлагали на страдавших от зубной боли, болезни глаз, «трясовицы» и «огненной» болезни (очевидно – горячка, лихорадка²⁷¹). Надо полагать, вера в то, что св. Исидор исцеляет не только у своей могилы, но и на расстоянии, посредством упомянутых реликвий, необыкновенно усиливала и расширяла популярность его культа.

Тексты о двух последних посмертных чудесах святого позволяют составить еще более конкретное представление о том, как функционировал его культ в конце XV в. Оба рассказа при всех частных отличиях сходным образом передают основные приемы целительной практики, применявшейся у могилы юродивого. Больного по доброй воле или насильно приводили к «чудотворному гробу», начинали петь канон Исидору, и наступало избавление от болезни. После чего исцеленный припадал к гробу святого, лобызал его образ, то есть икону, и произносил слова благодарности. В первом случае был исцелен человек, помрачившийся умом от пьянства, во втором – страдавший от «очной» и «главной» болезни²⁷². Как видим, оба недуга близки к тем, которые перечислялись выше. В заключение рассказов о посмертных чудесах подчеркнуто, что исцеления бывают не только при прикосновении к честному гробу (читай – надгробию) или при окроплении святой водой, но и с теми, кто, находясь далеко, с верою призывает святое имя Исидора²⁷³.

Мы видим, как по мере движения повествования о посмертных чудесах расширяется ареал действия целительной силы святого. Сначала исцеления происходят только у его могилы, затем – и на удалении от нее, но посредством частиц ее оформления (надгробия, покрова), наконец – на большом расстоянии, просто по молитве к блаженному. Так обозначились некие этапы эволюции направленности рассматриваемого культа. Первоначально он был обращен лишь к местному сообществу, что вполне определенно выражено в Житии, в котором имеется просьба к Исидору молить Бога «за град свои»²⁷⁴. В службе святому, кроме

²⁷¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 241.

²⁷² Месяца маиа 14. Житие... С. 107–108.

²⁷³ Там же. С. 108.

²⁷⁴ Там же. С. 108.

подобной же мольбы, имеется и обращенная к нему просьба о защите города от «поганьскаго нашествия»²⁷⁵. В этом произведении юродивого величают столпом и утверждением «граду нашему»²⁷⁶. Значит, существовала практика почитания св. Исидора как покровителя и защитника Ростова. Однако довольно рано культ Исидора получил не только местную, а и общероссийскую направленность.

В последние десятилетия XV в. блаженный воспринимался как целитель недужных. Недаром в упомянутой службе он представлен в качестве «больным врача»²⁷⁷. В данном отношении культ Исидора был весьма схож с активно функционировавшим в том же XV столетии культом епископа Леонтия, которого тогда также называли «врачом». У гробницы этого святителя, согласно его житию, исцелялись слепые, хромые, немые, сухорукие, ослабленные, бесноватые и одержимые массовым заболеванием, называемым короста²⁷⁸. Сходство очевидно. Однако любопытно отметить и некоторое различие в целительской специализации этих святых. Существенная часть недугов, входивших в, так сказать, сферу компетенции св. Исидора, явно менее серьезна, чем те, что уступали целительной силе св. Леонтия. Очевидно, в представлении того времени исцеления от столь заурядных, хотя и широко распространенных недугов, как зубная и головная боль, были не «по чину» упомянутому «великому» ростовскому святителю, для этого существовал святой рангом ниже – блаженный Исидор.

Все исследователи сходятся на том, что неофициальное или, так сказать, народное почитание Исидора началось вскоре после его кончины, то есть еще в XV в. По вопросу же о времени официального причисления этого юродивого к лику святых их мнения разделились. Авторы XIX – начала XX в. датировали местную канонизацию Исидора концом XV в., а общерусскую – началом XVI столетия. В качестве обоснования своей точки зрения они указывали на наличие памяти этого святого в месяцеслове, составленном в Ростове в 1487 г., а также на подобные

²⁷⁵ РНБ. Собр. Титова, № 2059. Л. 145.

²⁷⁶ Там же. Л. 150.

²⁷⁷ Там же. Л. 143 об.

²⁷⁸ Житие св. Леонтия... С. 19–32; Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 78–80.

памяти в письменных памятниках конца XV – начала XVI в.²⁷⁹ Напротив, Е.Е. Голубинский утверждал: «На соборах 1547-го и 1549-го гг. он (Исидор Твердислов – А.М.) не был канонизован к общему празднованию; но в 1563-м году царь Иван Васильевич Грозный поминает его в числе общих русских святых... Следовательно, он канонизован был к общему празднованию между 1549–1563-м годами»²⁸⁰. Следуя в целом логике Е.Е. Голубинского, М.Д. Каган несколько сузила хронологические рамки общерусской канонизации Исидора. По ее мнению, раз митрополит Макарий не упомянул Исидора в послании 1552 г. к Ивану Грозному²⁸¹, то этот юродивый еще тогда не был объявлен общерусским святым. Поэтому М.Д. Каган отнесла его общерусскую канонизацию к промежутку времени между 1552 и 1563 гг.²⁸² К данному мнению присоединились современные исследователи²⁸³. Обратимся к источникам и проверим, в какой степени их показания соответствуют всем этим суждениям.

В ранних списках Жития, как говорилось выше, сообщается, что после смерти Исидора над его могилой по благословению архиерея была построена церковь Вознесения. Та же могила получила необходимое для поклонения ей оформление, состоявшее из надгробия, покрова и иконы святого. У этой могилы тогда пели канон Исидору. Упомянутая церковь находилась всего лишь в нескольких сотнях метров от архиерейского двора. Поэтому если даже почитание юродивого первоначально возникло, так сказать, явочным порядком, то его последующее становление несложно было поставить под контроль главы Ростовской епархии. О том же свидетельствует упоминавшийся выше месяцеслов, составленный в Ростове в 1487 г., в котором под 14 мая значится празднование его памяти: «И в тож д(е)нь с(вя)т(а)го и пр(а)в(е)днаго Исидора чудотворця

²⁷⁹ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. С. 207, 208; Ключевский, 1871. С. 280; Ковалевский И. Юродство о Христе... С. 257–259.

²⁸⁰ Голубинский, 1903. С. 548.

²⁸¹ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 300.

²⁸² Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова. С. 283.

²⁸³ Гладкова О.В. Агиографический канон... С. 82; Исидорова З.Н. О редакциях жития св. Исидора... С. 96–101; Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 251.

уродиваго Х(рист)а ради»²⁸⁴. Как уже говорилось, старейший список Жития юродивого относится к второй половине 1470-х – первой половине 1480-х гг. Наконец, концом XV — началом XVI в. датируется самый ранний список службы Исидору²⁸⁵, которая, по-видимому, возникла несколько раньше.

Итак, уже в конце XV в. существовали все основные составляющие развитого и полностью оформленного культа Исидора: почитание могилы последнего, Житие, служба, память в месяцеслове и икона. Все это в епархиальном центре, каковым являлся Ростов, не могло возникнуть без санкции со стороны архиерейской власти. Следовательно, местное прославление юродивого осуществил один из ростовских архиепископов между второй половиной 1470-х и временем составления указанного месяцеслова 1487 г. Теперь можно утверждать, что и почитание Исидора получило полное оформление и признание Церковью раньше всех остальных культов русских юродивых.

Что же касается времени обретения культом Исидора общерусского статуса, то приведенные выше рассуждения Е.Е. Голубинского и М.Д. Каган вовсе не кажутся убедительными. В самом деле, отсутствие имени св. Исидора в документах, отражающих деятельность Макариевских соборов 1547 и 1549 гг., может трактоваться двояко: и как свидетельство еще не состоявшегося к тому времени общероссийского признания его культа, и как то, что такое признание давно уже свершилось. В упомянутом же послании митрополита Макария 1552 г. из всего сонма тогдашних общерусских святых названы только следующие одиннадцать: московские митрополиты Петр, Алексей и Иона, ростовские святители Леонтий, Игнатий и Исаия, а также преподобные Сергей, Варлаам, Кирилл, Авраамий и Александр Свирский²⁸⁶. Ясно, что митрополит Макарий в данном случае обозначил в качестве небесных покровителей московского государя не всех, а лишь наиболее значимых в тот момент русских святых. Поэтому отсутствие в послании 1552 г. имени юродивого Исидора вовсе не говорит о том,

²⁸⁴ РГБ. Ф. 304.1. № 761. Л. 279.

²⁸⁵ Каталог славяно-русских рукописных... С. 312.

²⁸⁶ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 309.

что он тогда еще не обрел статус общерусского святого.

Для выяснения, когда это произошло, следует привлечь источники, которые непосредственно отражают практику почитания святых в то время. К подобным источникам в первую очередь относятся церковные уставы. Очевидно, старейший из них, датируемый концом XV – началом XVI в., в который включена память св. Исидора Ростовского, ныне хранится в Нижнем Новгороде²⁸⁷. Память того же святого содержат Устав Перемышльского Троицкого Лютикова монастыря, написанный между 1474 и 1531 гг.²⁸⁸, и Устав 1522 г., принадлежавший епископу вологодскому и пермскому Алексею (1525–1543)²⁸⁹.

Столь же важными источниками по данному вопросу являются псалтири с воследованием. Наиболее ранняя такая рукопись с памятью св. Исидора относится к концу XV – началу XVI в.²⁹⁰ Из Иосифо-Волоколамского монастыря происходят четыре подобных псалтири первой четверти XVI в., в которых присутствует память ростовского юродивого²⁹¹. Память св. Исидора содержат также воследование к псалтири²⁹², которое начали писать в подмосковном Николо-Угрешском монастыре, а закончили в 1520 г. в Покровской Глушицкой обители²⁹³, что в Вологодской земле, и рукопись, включающая в себя соответствующую псалтырь и устав церковный 1522 г.²⁹⁴ Кроме того, служба Исидору встречается в ряде сборников конца XV – начала XVI в. и первой четверти XVI столетия²⁹⁵. Очевидно,

²⁸⁷ Каталог рукописных книг из собрания НГОУНБ. XV–XVII вв. / сост. И.В. Нестеров. Нижний Новгород, 1999. Ч. 1. С. 11.

²⁸⁸ Ковалевский И. Юродство о Христе... С.258.

²⁸⁹ Там же. С. 258; Каган М.Д. Житие Исидора Твердислова. С. 283; РГБ. Ф. 256. № 446. Л. 175 об.

²⁹⁰ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ / сост. Т.В. Дианова, Л.А. Костюхина, И.В. Поздеева // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. № 165 (232). С. 242.

²⁹¹ Там же. С. 171, 172, 231, 237.

²⁹² РНБ. Собр. Погодина. № 344. Л. 93 об. – 94.

²⁹³ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Л., 1988. Вып. 1. С. 246.

²⁹⁴ ГИМ. Собр. Черткова. № 257. Л. 530 об.

²⁹⁵ Иларий, Арсений. Ч. 1. Отд. 6. С. 194; Титов А. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента императорского общества любителей древней письменности А.А. Титова. СПб., 1901. Т. 1, ч. 2. С. 297; Никольский А. Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего синода. Рукописи богослужебные. СПб., 1904. Т. 1. С. 338; Описание рукописей Чудовского собрания / сост. Т.Н. Протасьева. Новосибирск, 1980. С.191; Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 329;

она была востребована в различных регионах России того времени. Наконец, этот юродивый вошел в число избранных наиболее почитаемых святых в Троице-Сергиевом монастыре между 1533 и 1547 гг.²⁹⁶ Такое никак не могло произойти, если бы его культ официально тогда уже не был признан церковью.

Приведенные источники свидетельствуют, что, вероятно, уже в самом конце XV в. или, более определенно, – в первой четверти XVI в. юродивого Исидора почитали не только в Ростове и Ростовской епархии, но и далеко за ее пределами. Следовательно, общерусское значение культ Исидора приобрел не после Макариевских соборов 1547 и 1549 гг., а много раньше, между концом XV и 1520-ми гг. Пожалуй, самым впечатляющим свидетельством почитания Исидора как святого в Москве, при митрополичьей кафедре, еще до Макария, является псалтирь с воследованием, принадлежавшая самому митрополиту Даниилу (1522–1539). В ней среди всего лишь семнадцати русских святых фигурирует и Исидор Твердислов²⁹⁷. Поэтому-то культ последнего и не нуждался в получении общерусского статуса на соборах 1547 и 1549 гг. или в более позднее время.

1. 21. Преподобный Авраамий Ростовский

По поводу начальной истории почитания преподобного Авраамия Ростовского среди исследователей не сложилось единого мнения. Одни из них доверяли свидетельству третьей редакции жития преподобного об открытии его мощей при великом князе Всеволоде Георгиевиче (1176–1212), и поэтому считали, что местное почитание святого началось с этого времени, а общецерковное — не позже XV в.²⁹⁸ Н.П. Барсуков относил канонизацию Авраамия ко времени до Макарьевского собора 1547 г.²⁹⁹ Е.Е. Голубинский полагал, что она состоялась в конце XV — начале XVI в.³⁰⁰ Арс. Кадлубовский датировал ее концом XV в.³⁰¹ По А.С. Хорошеву, канонизацию Авраамия осуществил в 1474 г. ростовский

Каталог славяно-русских рукописных... С. 312.

²⁹⁶ См. параграф 4.1 4-й главы настоящей работы.

²⁹⁷ См.: Голубинский, 1903. С. 91.

²⁹⁸ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. С. 28; Васильев, 1893. С. 107–108.

²⁹⁹ Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 1.

³⁰⁰ Голубинский, 1903. С. 82.

³⁰¹ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 6–7.

архиепископ Вассиан Рыло³⁰².

Прямых же свидетельств о времени становления почитания Авраамия и причисления его к лику святых до сей поры не обнаружено. Поэтому в решении данных вопросов приходится прибегать к косвенным показаниям источников. Среди основных из них – Житие Авраамия (далее в этом параграфе – Житие).

Оно дошло до нас в трех основных редакциях³⁰³. Появление первой из них датировали временем не ранее XV в.³⁰⁴, концом этого столетия³⁰⁵, 1480–1490-ми гг.³⁰⁶ Но исследователям до последнего времени не было известно ни одного списка этого произведения XV в. Вторую редакцию Жития относят ко второй половине XVI в.³⁰⁷, а третью — к середине XVII в.³⁰⁸ Списки двух последних редакций весьма немногочисленны³⁰⁹. Таким образом, именно из первой редакции подавляющее большинство древнерусских читателей узнавало о преподобном.

Исследователи делят списки данной редакции на две группы или версии. В одной из них есть имена ростовских епископов Феодора, Лариона, князей Бориса и Владимира (далее в этом параграфе – Версия с именами), в другой версии епископы и князья представлены безымянными (далее в этом параграфе – Версия без имен)³¹⁰. Долгое время господствовало мнение, что первоначально возникла Версия без имен³¹¹, высказана и противоположная точка зрения об изначальности

³⁰² Хорошев А.С. Политическая история русской... С. 158.

³⁰³ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 2. С. 533–536; Буланина Т.В. Житие Авраамия Ростовского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 237.

³⁰⁴ Ключевский, 1871. С. 35.

³⁰⁵ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 41.

³⁰⁶ Скрипиль М.О. Легендарно-политические сказания Древней Руси // Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. Л., 1950. Вып. 2. С. 62.

³⁰⁷ Ключевский, 1871. С. 26; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 3–4.

³⁰⁸ Соколов М.И. О редакциях жития св. Авраамия Ростовского // Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. М., 1895. Т. 2. С. 236–237.

³⁰⁹ Ключевский, 1871. С. 30; Никитина Т.Л. О второй редакции жития преподобного Авраамия Ростовского // Макарьевские чтения. Монастыри России. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 446–455; Она же. Особый вариант пространной редакции жития преподобного Авраамия Ростовского // Макарьевские чтения. Русские государи—покровители православия. Можайск, 2001. Вып. 8. С. 607–613.

³¹⁰ Ключевский, 1871. С. 30; Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 22.

³¹¹ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С.23, 25; Буланина Т.В. Житие Авраамия Ростовского. С. 237.

Версии с именами³¹².

В недавнее время обнаружались самые ранние списки обеих этих версий. Старейший список Версии с именами³¹³ датируется концом XV в.³¹⁴, старейшие списки Версии без имен – второй половиной 70-х – первой половиной 80-х гг.³¹⁵ и – концом XV – началом XVI в.³¹⁶ Как видим, обе версии очень близки по времени. Значит, их указанные отличия возникли уже на ранней стадии бытования первой редакции Жития.

В данной связи особый интерес представляет то, что в Версии с именами конца XV в. фигурирует кроме ростовского князя Бориса еще и ростовский князь Ярослав³¹⁷. В опубликованной недавно Версии с именами по спискам конца XV – начала XVI в. это имя отсутствует³¹⁸. Но оно имеется в Житии, изданном по рукописи с водяными знаками 1513, 1530 гг.³¹⁹ Следовательно, первая редакция Жития нуждается в дальнейшем текстологическом исследовании.

Согласно Версии с именами, Авраамий с младых лет посвятил себя Богу, став монахом. Тогда в Ростове не все еще приняли христианство, и Чудской конец города поклонялся идолу Велеса. Авраамий захотел его разрушить, но не имел на это силы, дарованной свыше. Однажды он встретил некоего старца, который посоветовал ему идти в Царьград и помолиться там Иоанну Богослову. Авраамий отправился в путь. Но когда он незначительно удалился от Ростова, ему явился апостол Иоанн Богослов и вручил трость на сокрушение идола Велеса. Что

³¹² Никитина Т.Л. О краткой редакции жития преподобного Авраамия Ростовского // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве. Материалы юбилейных чтений по истории и культуре Древней и Новой России. Ярославль, 2001. С. 143.

³¹³ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 58 об. – 66.

³¹⁴ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Вып. 3. С. 28.

³¹⁵ Духанина А.В., Карбасова Т.Б., Башнин Н.В. Агиографический сборник 70-х годов... С. 146. О нашем уточнении датировки этого сборника см. выше в параграфе 1.19.

³¹⁶ РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 637. Л. 51 об. – 57; Каталог славяно-русских рукописных... С. 305.

³¹⁷ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 61 об.

³¹⁸ См.: Месяца октоврия в 29 день, память преподобного и богоносного отца нашего Авраамия, Божоявленского архимандрита, ростовского чудотворца. Господи, благослови, отче / публ. Т.Л. Никитиной. // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве: Материалы юбилейных чтений по истории и культуре древней и новой России. 27–29 августа 2000 года. Ярославль-Рыбинск. Ярославль, 2001. С. 144–148.

³¹⁹ Житие Авраамия Ростовского // Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 93, 186.

Авраамий и совершил, основав потом на месте языческого капища Богоявленский монастырь. Вскоре ростовские князья Борис и Ярослав стали жертвовать обители Авраамия села и другие имения. Происходило это при ростовских епископах Феодоре и Иларионе. Последний, посоветовавшись с князьями Владимиром и Борисом, наделил Богоявленский монастырь статусом архимандритии, а Авраамия поставил в архимандриты. Но дьявол восстал на преподобного и стал творить ему всяческие пакости. Однажды лукавый проник в сосуд для умывания, принадлежавший Авраамию. Но тот распознал беса и накрыл сосуд крестом. Много дней, мучась, провел бес в сосуде. Однажды князья зашли в келью Авраамия, чтобы получить от него благословение. И один из них, подняв крест с сосуда, нечаянно выпустил из него беса. Последний, обратившись в воина, явился во Владимир к великому князю Владимиру и оклеветал Авраамия. Тогда великий князь в гневе велел доставить преподобного к себе на суд. Но когда Авраамия с бесчестием привезли во Владимир, он обличил беса перед князем, и бес исчез. Князь Владимир в раскаянии просил прощения у Авраамия и даровал ему и его монастырю много сел и рабов. Авраамий еще долго жил в Богоявленском монастыре и умер в глубокой старости³²⁰.

Как видим, изложенная версия первой редакции Жития содержит явные анахронизмы, что уже не раз отмечалось исследователями³²¹. В самом деле, Авраамий как будто бы действовал в эпоху утверждения христианства на Руси, при первых ростовских епископах Феодоре и Иларионе, то есть в конце X или в XI в., и – при великом князе Владимире, пребывавшем во Владимире, тогда как последний сделался стольным городом лишь начиная со второй половины XII в. Ситуация же, когда в Ростове существовало сразу несколько князей, характерна лишь для периода с середины XIII в. до 1474 г.

Однако если мы обратимся к другой версии первой редакции Жития, в

³²⁰ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 58 об. – 66; Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880. Стб. 2025–2032; Житие Авраамия Ростовского. С. 184–188; Месяца октоврия в 29 день... С. 144–148.

³²¹ Ключевский, 1871. С. 27–32; Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1, 2-я пол. С. 767; Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 22–25.

которой отсутствуют все упомянутые выше имена кроме имени великого князя Владимира, и нет никаких жестких хронологических привязок, то рассказ о жизни св. Авраамия покажется более расплывчатым, зато гораздо менее противоречивым. По этой версии святой жил в каком-то неопределенном прошлом, когда в Ростове было несколько своих князей, а во Владимире сидел некий великий князь Владимир³²². В некоторых списках Жития XVI–XVII вв. отсутствует и имя последнего, а фигурирует лишь безымянный владимирский великий князь³²³. В этом случае агиобиография святого предстает лишенной каких-либо существенных хронологических неувязок.

Сказанное выше свидетельствует, что определение времени жизни преподобного являлось проблемой уже для тех, кто стоял у истоков формирования ранних версий первой редакции его Жития.

В текстах первой редакции Жития ничего не говорится о времени начала почитания Авраамия как святого. В месяцесловах XI—XIV вв. его память отсутствует³²⁴. По наблюдениям А. Кадлубовского, память Авраамия впервые встречается лишь в святцах конца XV в.³²⁵ Очевидно, самая ранняя подобная память обнаружилась в месяцеслове, составленном в Ростове в 1487 г. Знаменательно, что она содержится не в первоначальном тексте этого месяцеслова, а существует в виде приписки, выполненной другим почерком на верхнем поле 259 листа. Здесь под 29 октября значится: «И Авраамия ростовского»³²⁶. На это обратил внимание еще Е.Е. Голубинский³²⁷.

С этой припиской по моей просьбе ознакомился Б.М. Клосс. По его мнению, она возникла не на много позже основного текста месяцеслова, поэтому ее можно

³²² РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 637. Л. 51 об. – 57; Житие преподобного Авраамия Ростовского чудотворца по рукописи XVII в. / публ. А. Титова // Ярославские губернские ведомости. 1892. № 53. С. 2; Титов А. Житие преподобного Авраамия Ростовского. Сергиев Посад, 1908. С. 11–16.

³²³ Повесть о водворении христианства в Ростове // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. 1. С. 221–224; Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 133–134.

³²⁴ См.: Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 87–119.

³²⁵ Кадлубовский Арс. Очерки по истории древнерусской... С. 6–7.

³²⁶ РГБ. Ф. 304.I. № 761. Л. 259.

³²⁷ Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1, 2-я пол. С. 773.

датировать концом XV в.³²⁸

В основном тексте указанного месяцеслова обозначены памяти лишь четырех ростовских святых: Леонтия, Исаии, Игнатия и Исидора³²⁹. Вероятно, составитель месяцеслова, живший в Ростове³³⁰, знал обо всех официально чтившихся местных святых. Если это так, то к 1487 г. из всех ростовских подвижников благочестия были канонизированы только перечисленные выше четыре угодника Божия. Имя Авраамия вписали в тот же месяцеслов, очевидно, после его местной канонизации. Следовательно, она состоялась позже 1487 г., очевидно, в конце XV в. Это подтверждается наличием памяти святого в Иерусалимском Уставе³³¹, Псалтири с воследованием³³² и Часослове с воследованием³³³, датируемых концом XV – началом XVI в.

Как мы помним, ко второй половине 1470-х – первой половине 1480-х гг. относится самый ранний список его Жития. Вероятно, тогда и стало формироваться почитание святого. Старейший известный список службы святому содержится в Минее конца XV в.³³⁴ Следовательно, к концу XV в. культ Авраамия получил достаточно полное оформление. Об официальном признании тогда культа св. Авраамия свидетельствует и то, что его Житие было включено в «Ростовский патерик» конца XV в.³³⁵

Ныне отсутствуют какие-либо документальные свидетельства о почитании св. Авраамия ранее последней четверти XV в. Правда имеется датируемый второй половиной XV в. богослужебный сборник, в новейшем описании которого упомянут св. Авраамий Ростовский³³⁶. Это как будто указывает на существование его почитания в несколько более раннее время. Однако оказалось, что запись памяти святого возникла не одновременно с данной рукописью, а фигурирует в

³²⁸ Искренне благодарю Б.М. Клосса за эту консультацию.

³²⁹ РГБ. Ф. 304.I. № 761. Л. 259, 279, 280, 280 об.

³³⁰ Иларий, Арсений. Ч. 3. С. 169.

³³¹ Каталог рукописных книг из собрания НГОУНБ. С. 10–11.

³³² Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 242.

³³³ Там же. С. 302.

³³⁴ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. СПб., 1992. Вып. 2. С. 137.

³³⁵ Мельник А.Г. «Ростовские патерики» конца... С. 23.

³³⁶ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С.331.

виде поздней приписки на боковом поле ее девятнадцатого листа³³⁷. Вероятно, устойчивый культ Авраамия не только оформился, но и возник в последней четверти XV в. Подтвердить данное предположение можно следующими наблюдениями.

В обеих версиях первой редакции Жития совершенно ничего не говорится о существовании после кончины святого почитания его могилы. Более того, в той же редакции отсутствуют и какие-либо упоминания о посмертных чудесах, так или иначе связанных с преподобным Авраамием³³⁸. Значит, оформление культа этого святого нельзя объяснить одними только религиозными мотивами. Иной мотив довольно отчетливо проступает сквозь ткань повествования Жития. Дело в том, что в нем особо акцентировано внимание читателя на земельных и иных пожалованиях Богоявленскому монастырю от ростовских князей и великого князя Владимира. Последний, кроме того, по житийной версии, на эти пожалования «грамоты подая многи...»³³⁹.

Тем самым, по меткому замечанию М.О. Скрипиля, Житие «защищает права монастыря против возможных притязаний Москвы»³⁴⁰. А что такие притязания имели место, свидетельствует заметка, включенная в виде особой вставки в третью редакцию Жития. Вот ее полное изложение: «В лета 6981-го году, егда князь великий Иоанн из Риму царевну взял, дочь деспоты Аммарейскаго Фомы, и та чудотворцова вотчинка, селцо Угодное, взято на время, и у иных у многих; и потом сын его князь Иоанн женился у волоскаго воеводы взял у Стефана на Елене. И в том замолчали, а из монастыря не били челом. И в 34-м году, как сын его князь великий Василий Иоаннович княгиню свою Соломаниду Сабурову постриг, а взял Глинских Елену, и тою вотчинкою завладели Глинские»³⁴¹.

³³⁷ ГИМ. Епархиальное собр. № 299 (401). Л. 19.

³³⁸ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 58 об. – 66; РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 637. Л. 51 об. – 57; Повесть о водворении христианства... С. 221–224; Житие Авраамия Ростовского. С. 184–188; Преподобный Авраамий архимандрит, ростовский чудотворец. Ярославль, 1884. С. 3–9; Титов А. Житие преподобного Авраамия... С. 11–16; Месяца октоврия в 29 день... С. 144–148.

³³⁹ РНБ. Собр. Погодина. № 646. Л. 66.

³⁴⁰ Скрипиль М.О. Легендарно-политические сказания... С. 63.

³⁴¹ Соколов М.И. О редакциях жития св. Авраамия... С. 241; Ср. Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль». Р-162. Л. 55 об.

Если верить данному тексту, который, по вполне убедительному предположению М.И. Соколова, попал в Житие из бумаг настоятеля Богоявленского монастыря Иоакима³⁴² (умер в 1555-м г.³⁴³), в промежутке времени между женитьбой великого князя московского Ивана III на Софье Палеолог (1472)³⁴⁴ и женитьбой князя Ивана Ивановича на Елене Волошанке (1483)³⁴⁵ московские власти отобрали одну из вотчин названного монастыря, а также «у иных у многих». Именно в этом хронологическом промежутке произошло окончательное присоединение в 1473/74 г. Ростовского княжества к Москве³⁴⁶. Вероятно, в 1473/74 г. или вскоре после того Богоявленский монастырь и лишился упомянутой вотчины. Следовательно, первое время пребывания Ростовской земли в составе Русского государства было сопряжено с явной угрозой прежнему благополучию Богоявленского монастыря.

В столь нестабильных условиях насельники этой обители, очевидно, остро почувствовали потребность в своем признанном церковью небесном заступнике. В результате был сформирован культ преп. Авраамия.

В Житии святой выступает в следующих основных качествах: как основатель Богоявленского Авраамиева монастыря, как создатель его вотчинных владений и как успешный миссионер. По Версии с именами первой редакции Жития, он действовал при ростовских епископах Феодоре и Иларионе, которые, согласно Житию св. Леонтия, не смогли осуществить христианизацию Ростовской земли³⁴⁷. Очевидно, те, кто формировал культ св. Авраамия в конце XV в., стремились убедить тогдашнее общество в том, что не епископ Леонтий, а преп. Авраамий был первым успешным миссионером, насаждавшим христианство в Ростовском крае, Богоявленский же монастырь в таком случае представлял важнейшим центром христианизации этого региона. Как видим, культ Авраамия неявным образом

³⁴² Соколов М.И. О редакциях жития св. Авраамия... С. 241.

³⁴³ Титов А.А. Ростовский Богоявленский Авраамиев мужской монастырь Ярославской епархии. Сергиев Посад, 1894. С. 63.

³⁴⁴ ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 193.

³⁴⁵ Там же. С. 202.

³⁴⁶ Там же. С. 194.

³⁴⁷ Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 250, 251.

соотносился с культом св. Леонтия.

Не случайно мысль автора или, вероятнее всего, авторов упомянутой версии Жития Авраамия двигалась в том же русле, что и соответствующая мысль того, кто составлял Житие Исаии Ростовского³⁴⁸. В обеих агиобиографиях в качестве важнейшей заслуги названных святых представлено успешное осуществление ими христианской миссии. При этом получалось, что преп. Авраамий действовал раньше не только св. Исаии, но и самого св. Леонтия. В данном отношении культ Авраамия как бы конкурировал с культурами названных святителей.

Помня о различиях двух версий первой редакции Жития преподобного, мы лучше понимаем мотивы их составителей и, в конечном итоге, мотивы тех, кто стоял у истоков формирования его культа. В самом деле, версия Жития, в которой отсутствует какое-либо обозначение времени деятельности святого, весьма немного предоставляла возможностей для наращивания значимости его культа. Другая же версия, как мы убедились, вывела Авраамия в высший ранг деятелей прошлого, которые были первыми в осуществлении христианизации Руси, что необыкновенно высоко подняло в глазах людей конца XV в. и последующего времени значение культа святого и соответственно повысило престиж Богоявленского Авраамиева монастыря. Надо полагать, в нем и была выработана данная версия Жития, надолго определившая характер почитания преподобного.

1. 22. Преподобный Петр, царевич Ростовский (ордынский)

Ныне этого святого принято именовать Петром, царевичем ордынским, тогда как во всех известных древнерусских источниках его называют либо Петром царевичем, либо царевичем Петром, либо Петром, царевичем Ростовским³⁴⁹. Более того, в церковных документах, и, в частности, в источниках, связанных с Ростовским Петровским монастырем, в котором находилась могила святого, его так же именовали вплоть до начала XX в.³⁵⁰ Определение «ордынский»

³⁴⁸ См. 19-й параграф 1-й главы в настоящей работе.

³⁴⁹ Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 года. СПб., 1914. С. 16.

³⁵⁰ См., напр.: Ляхоцкий В. Преподобный Петр царевич и основанный им Ростовский Петровский монастырь. Ростов-Великий, 1912.

применительно к Петру царевичу впервые появилось в научной литературе XIX в.³⁵¹ и стало общеупотребительным лишь в советское время.

Об обстоятельствах жизни этого человека мы узнаем из «Повести о Петре, царевиче ордынском» (далее в этом параграфе – «Повесть»). Но следует заметить, что данное название возникло в ее научных публикациях, тогда как в длинном заголовке произведения значится: «Житие блаженного Петра...»³⁵². Под названием «Жития Петра царевича» или «Жития Петра царевича Ростовского» данный памятник фигурирует в древнерусских книгах³⁵³.

Согласно «Повести», царевич (так называли на Руси потомков Чингисхана) прибыл в Ростов из Орды в 1253 г., принял здесь христианскую веру, основал близ города Петровский монастырь, прожил долгую жизнь, перед смертью постригся в монахи и был похоронен в упомянутом монастыре у церкви Петра и Павла³⁵⁴. Но какие-либо документы XIII–XV вв., кроме данной «Повести», о существовании Петра и его посмертном почитании умалчивают. Поэтому от датировки «Повести» зависит и определение времени начала почитания Петра царевича.

Полемика о времени ее создания, начавшись в XIX в., не прекращается по сию пору. В литературе датировка «Повести» колеблется в пределах от середины XIV в. до конца XV в.³⁵⁵ Наиболее определенно диаметрально противоположные точки зрения на данную проблему высказали В.О. Ключевский и М.О. Скрипиль. Первый из них, сопоставив данные об исторической ситуации в Ростовском княжестве первой половины XIV в. с текстом «Повести», пришел к выводу, что она написана «не позднее половины XIV в.», возможно, иноком ростовского Петровского монастыря³⁵⁶. Второй, напротив, отнес создание «Повести» к концу

³⁵¹ См., напр.: Ключевский, 1871. С. 38–42, III.

³⁵² Повесть о Петре, царевиче ордынском // БЛДР. СПб., 2000. Т. 9. С. 80.

³⁵³ Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого... С. 16; Белякова М.М. «Повесть о Петре, царевиче ордынском» в историко-литературном контексте (к вопросу о датировке произведения) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 86.

³⁵⁴ Повесть о Петре, царевиче... С. 80.

³⁵⁵ См.: Дмитриева Р.П. Повесть о Петре, царевиче ордынском // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 256–259.

³⁵⁶ Ключевский, 1871. С. 41–42.

XV в.³⁵⁷ «В 1474 г. великий князь Иван III, — писал М.О. Скрипиль, — покупает Борисоглебскую сторону Ростова. Монастыри, в частности Петровский, имели все основания для тревоги. В этой атмосфере местной трагедии, болезненно переживаемой отдельными княжествами в период образования единого национального русского государства, в стенах Петровского монастыря и была обработана легенда об ордынце — основателе монастыря или церкви применительно к патрону Петровского монастыря — Петру царевичу ордынскому»³⁵⁸.

Против данной точки зрения выступила М.М. Белякова, которая писала: «Анализ исторического контекста появления «Повести о Петре, царевиче ордынском» вынуждает нас отказаться от идеи связи между написанием произведения и конкретным историческим событием, как это сделано в работах М.О. Скрипиля, относительно покупки в 1474 г. великим князем Борисоглебской стороны Ростова, на территории которой располагался Петровский монастырь. У нас нет оснований считать, что современники восприняли этот факт как главный пункт централизаторской политики Москвы в отношении Ростовского княжества. Таким образом, — заключает М.М. Белякова, — имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет, избегая неправомерной привязки к конкретному историческому событию или факту, говорить о конце XV столетия как о наиболее достоверном времени создания «Повести о Петре, царевиче ордынском»»³⁵⁹.

Следует заметить, что М.О. Скрипиль вовсе и не связывал «жестко» время создания «Повести» с 1474 г. Он говорил о написании ее после этого времени, и именно в конце XV в.

Совсем недавно Г. Ленхофф вновь попыталась удревнить «Повесть»³⁶⁰, которую она воспринимает как историю царевича Петра, имеющую реальную

³⁵⁷ Скрипиль М.О. Повесть о Петре, царевиче ордынском // Русские повести XV–XVI веков. М.; Л., 1958. С. 434.

³⁵⁸ Там же. С. 434.

³⁵⁹ Белякова М.М. «Повесть о Петре, царевиче ордынском»... С. 76, 87. См. в данной работе более полную библиографию по рассматриваемому вопросу.

³⁶⁰ Ленхофф Г. К истории Петра, царевича ордынского, и его ростовской вотчины // Средневековая Русь. М., 2020. Вып. 14. С. 108–118.

основу: «Первоначальная версия памятника была создана при хане Узбеке (1313–1341)»³⁶¹. Но ни одного убедительного аргумента в пользу этой версии Г. Ленхофф не привела. Все они имеют крайне общий и неопределенный характер. Вот, например, один из таких «аргументов»: «Автор сообщает о кончине Кирилла II (1262 г.) и Игнатия (1281 г.), но умалчивает о смерти Прохора (1328 г.), что косвенно указывает на возможность того, что история была написана до этого момента»³⁶². Напрашивается вопрос, почему в произведении, посвященном царевичу Петру, должно существовать указание на смерть ростовского епископа Прохора?! Другой пример. Г. Ленхофф пишет: «Главная часть основной редакции («Повести» – А. М.) рассказывает, как молодой царевич, вдохновленный проповедью ростовского епископа, отдал свое имущество нищим и бежал в Ростов. Судя по источникам, это могло случиться между 1259 и 1260 годами»³⁶³. Но на другие источники кроме «Повести» она не ссылается. Никаких независимых источников, которые могли бы напрямую подтвердить факт существования в Ростове XIII в. Петра царевича и обстоятельства его жизни, а также его потомков, Г. Ленхофф не представила. Такие источники просто неизвестны. От Г. Ленхофф совершенно укрылось, что «Повесть» содержит анахронизмы, разрушающие ее концепцию.

«Повесть» начинается с того, что ростовский епископ Кирилл (1231–1261) рассказывает ордынскому хану Берке о св. Леонтии Ростовском «и како по преставления его сдеваются чудеса от раки мощей его и до сего дни»³⁶⁴. Это явный анахронизм, поскольку ко времени названного архиерея было зафиксировано лишь одно посмертное чудо св. Леонтия³⁶⁵. В последующем почти до конца XIV в. к его Житию не было добавлено ни одного рассказа о чудесах. Лишь с конца этого столетия и на протяжении почти всего XV в. многочисленные чудеса св. Леонтия описывались более или менее регулярно³⁶⁶. Следовательно, упоминание о данных

³⁶¹ Там же. С. 118.

³⁶² Там же. С. 118.

³⁶³ Там же. С. 110.

³⁶⁴ Повесть о Петре, царевиче... С. 70.

³⁶⁵ Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 253.

³⁶⁶ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 79–80.

чудесах отражает ситуацию, относящуюся, в основном, к XV столетию.

Анахронизмом является также сообщение о том, как Петр царевич «вымених» (выменял), то есть купил на торгу иконы³⁶⁷. В Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.) это слово отсутствует. Согласно же Словарю русского языка XI–XVII вв., впервые данное слово встречается в источнике, датированном около 1470 г.³⁶⁸ Известно, что в XVI в. был распространен обычай, заключающийся в том, что приобретение за деньги сакральных произведений, в частности, икон было принято называть обменом, а не покупкой. Как видим, в «Повести» представлен один из старейших примеров подобного двоемыслия.

По всей видимости, ни М.О. Скрипиль, ни М.М. Белякова, ни другие исследователи не знали об опубликованном более ста лет назад в «Ярославских епархиальных ведомостях» документе, который позволяет существенно уточнить время написания интересующего нас произведения.

Этим документом является грамота 1645 г. царя Михаила Федоровича, данная Ростовскому Петровскому монастырю. Из нее мы узнаем, что в посадской Благовещенской церкви Ростова в 1644 г. существовала «книга “Житье Петра Царевича”», написанная в 6987 (1478/79) г.³⁶⁹ Подозрение в фальсификации настоящей датировки исключается тем, что «Житие» представил не Петровский монастырь, а никак не связанная с ним ростовская церковь.

Таким образом, по крайней мере, до 1645 г. существовал список «Жития Петра царевича», которое теперь чаще именуют «Повестью о Петре, царевиче ордынском», точно датированный 1478/79 г. Следовательно, «Повесть о Петре, царевиче ордынском» не могла быть создана позже 1478/79 г.

Последняя дата в контексте исторической обстановки того времени выглядит более чем многозначительно. Именно в 1478 г. великий князь Иван III конфисковал 10 волостей, принадлежавших новгородскому архиепископу, и половину владений

³⁶⁷ Повесть о Петре, царевиче... С. 74.

³⁶⁸ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1976. Вып. 3. С. 220–221.

³⁶⁹ Грамота от 7153/1645/ г. царя Михаила Федоровича о рыбных ловлях в Ростовском озере // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1893. № 35. Стб. 551.

крупнейших монастырей Новгорода³⁷⁰. Очевидно, в церковных кругах тогдашней России эта акция произвела удручающее впечатление.

Оно тем более должно было быть сильно в недавно окончательно присоединенном к Московскому княжеству Ростове. А ведь, как уже не раз отмечалось исследователями, одной из важнейших тем «Повести» является обоснование прав Петровского монастыря на его земли и воды, купленные царевичем Петром.

В свое время И.У. Будовниц утверждал, что у Петровского монастыря не было оснований для беспокойства в связи с присоединением к Москве (земля была конфискована у новгородского владыки, которого обвинили в измене, но представителей ростовского духовенства московское правительство не рассматривало как изменников)³⁷¹. Однако в действительности дело обстояло не столь благополучно. Зимой 1473/74 г. Ростов был окончательно присоединен к Москве³⁷². А согласно третьей редакции «Жития Авраамия Ростовского», между 1472 и 1483 гг. государством была отобрана одна из вотчин Ростовского Авраамиева монастыря, а также у «иных у многих»³⁷³. Вполне возможно, что среди этих многих был и Ростовский Петровский монастырь.

Не следует ли в таком случае предположить, что упомянутые новгородские и ростовские события явились последним толчком к написанию или окончательному завершению «Повести о Петре, царевиче ордынском».

Если все это так, то 1478/79 г. и является временем ее возникновения³⁷⁴. Значит, по крайней мере, с 1478/79 г. в Петровском монастыре существовало почитание Петра царевича.

³⁷⁰ Лурье Я.С. Две истории Руси 15 века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 156.

³⁷¹ Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси: XI–XIV вв. М., 1960. С. 344.

³⁷² ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 194.

³⁷³ Соколов М.И. О редакциях жития св. Авраамия... С. 241; Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 82.

³⁷⁴ Мельник А.Г. К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче ордынском» // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 626–627.

1. 23. Преподобный Михаил Клопский

Св. Михаил Клопский умер около 1456 г.³⁷⁵ Его Житие было написано в первое же время после присоединения в 1478 г. Великого Новгорода к Москве, между январем 1478 и январем 1480 г., то есть в 1478 или 1479 г. Оно явно демонстрирует промосковскую ориентацию его автора. Считается также, что Клопский монастырь, в котором находилось захоронение указанного подвижника, способствовал присоединению Новгорода к Москве³⁷⁶. Таким образом, культ Михаила Клопского оформился буквально сразу после потери Новгородом своей независимости.

1. 24. Преподобный Пафнутий Боровский

Преподобный Пафнутий Боровский умер в 1477 г. и был похоронен в основанном им Боровском монастыре. В 1477–1478 гг. инок этой обители Иннокентий написал рассказ о смерти святого³⁷⁷. Перу того же автора принадлежит канон Пафнутию³⁷⁸. Сохранился список службы данному подвижнику конца XV в.³⁷⁹ Сказанное свидетельствует, что почитание св. Пафнутия стало формироваться сразу после его кончины в конце 1470-х гг.

1. 25. Благоверный Александр Невский

Великий князь Александр Невский умер в 1263 г. и был похоронен во владимирском Рождественском монастыре. Вскоре после того возникла Повесть о житии Александра Невского, включенная в русские летописи³⁸⁰. Долгое время считалось, что почитание этого князя как святого началось сразу после его смерти³⁸¹. Однако недавно высказано предположение, что данное почитание «не

³⁷⁵ Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 187.

³⁷⁶ Там же. С. 187; Дмитриев Л.А. Житие Михаила Клопского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 302–305; Повесть о житии Михаила Клопского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 218–231, 512–515.

³⁷⁷ Ключевский, 1871. С. 206–208, 439–453; Лурье Я.С. Иннокентий // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 404–405; Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 254–285, 519–521.

³⁷⁸ Ключевский, 1871. С. 207; Васильев, 1893. С. 113.

³⁷⁹ Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей графа А.С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 156.

³⁸⁰ Охотникова В.И. Повесть о житии Александра Невского // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 354–357.

³⁸¹ Голубинский, 1903. С. 65.

получило продолжения»³⁸². Более того, до конца XIV в. не существует никаких документальных свидетельств о признании церковью культа св. Александра. В подтверждение сказанному можно указать на месяцесловы XIII–XIV вв., в которых отсутствует память последнего³⁸³. Очевидно, впервые о некоем его почитании мы узнаем из послания на Угру великому князю Ивану III митрополита Геронтия и русского духовенства 1480 г. В нем его составители в качестве небесных покровителей московского государя и его воинства назвали множество святых и в том числе «святаго старца князя Александра Невского»³⁸⁴. Значит, по крайней мере, около 1480 г. он воспринимался как святой.

1. 26. Святитель Феодор Ростовский

Ростовский архиепископ Феодор умер в 1394 г. и был похоронен в Успенском соборе Ростова. В документах нет указаний на то, когда было установлено местное почитание этого святителя. Известно, что еще Епифаний Премудрый собирался составить его житие, но, очевидно, оно тогда так и не было написано³⁸⁵.

Ясно, что основным центром почитания святителя являлся упомянутый Успенский собор, в котором находилась его могила. Надо думать, с санкции одного из ростовских архиереев были составлены тропарь и кондак св. Феодору. Ведь они должны были исполняться в первую очередь в названном соборе.

Самые ранние их списки включает в себя сборник-конволют, который происходит из Кирилло-Белозерской обители. Раньше его датировали 1476–1482 г.³⁸⁶ (эти даты указаны на отдельных частях рукописи самим ее составителем иноком Ефросином). Позже сборник отнесли к 1480-м гг.³⁸⁷

В последнее время многие отдельные разновременные части рукописи

³⁸² Сиренов А.В. Александр Невский в культуре России средневековья и нового времени // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. 2016. М., 2017. С. 369.

³⁸³ Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 87–119.

³⁸⁴ АИ. Т. 1. № 90. С. 138.

³⁸⁵ Ключевский, 1871. С. 353; Дробленкова Н.Ф. Житие Феодора Ростовского // СККДР. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 391.

³⁸⁶ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 2. С. 208. Примеч. 63; Васильев, 1893. С. 114.

³⁸⁷ Каган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 144.

получили свои особые датировки.³⁸⁸ Но те две части сборника, на листах которых имеются тропарь и кондак Феодору Ростовскому, остались вообще никак не датированными³⁸⁹.

Поэтому теперь можно только сказать, что эти части появились не позже времени окончательного формирования сборника. По мнению С.Н. Кистерева, сборник возник в последние годы XV – первом десятилетии XVI в.³⁹⁰, а по версии М.А. Шibaева – в конце 1490-х гг.³⁹¹

При столь расплывчатой датировке рассматриваемых частей сборника трудно решить, когда тропарь и кондак Феодору Ростовскому впервые были составлены. Вероятно, все-таки не позже конца XV в.

Концом XV в. датируется память св. Феодору в месяцеслове³⁹². Но в тот период так и не было составлено Житие святителя. Содержание упомянутых тропаря и кондака имеет, в основном, абстрактный характер. В тропаре названа лишь одна реальная заслуга святого – то, что он «превеликою лавроу пре(чи)стеи Б(огороди)ци създаль»³⁹³. Здесь, вероятно, имелся в виду московский Симонов монастырь, но, возможно, – и ростовская женская Богородице-Рождественская обитель, основание которой традиция приписывает тому же св. Феодору³⁹⁴.

Последнюю из этих двух версий как будто подтверждает опубликованный в 1646 г. тот же тропарь, в котором цитированный выше фрагмент представлен с существенным дополнением, прямо указывающим на упомянутый Рождественский монастырь: «превеликую обитель воздвиже Пресвятыя Богородицы в похвалу Рожеству Ея...»³⁹⁵.

³⁸⁸ Кистерев С.Н. Лабиринты Ефросина Белозерского. С. 22–39; Шibaев М. А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века. С. 242–248.

³⁸⁹ Кистерев С.Н. Лабиринты Ефросина Белозерского. С. 22–39; Шibaев М. А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века. С. 245.

³⁹⁰ Кистерев С.Н. Лабиринты Ефросина Белозерского. С. 38.

³⁹¹ Шibaев М.А. Рукописи Кирилло-Белозерского... С. 243.

³⁹² Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 3. С. 383; Васильев, 1893. С. 114.

³⁹³ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 6/1083. Л. 211.

³⁹⁴ Израилев А. Описание Ростовского, Ярославской губернии, Рождественского девичьего монастыря. СПб., 1858. С. 8–9.

³⁹⁵ Карбасова Т.Б. Святцы 1646 г.: памяти русских святых // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 273.

Но остается не ясным, какую обитель имел в виду автор рассматриваемого тропаря в XV в. Так или иначе, но некое почитание св. Феодора существовало в конце XV в.

1. 27. Святитель Арсений Тверской

Тверской епископ Арсений умер в 1409 г. и был похоронен в основанном им Желтиковом монастыре, находившемся близ Твери. В 1483 г. мощи святого были обретенны, то есть извлечены из земли. Вскоре инок данного монастыря составил службу святому и, вероятно, – его житие³⁹⁶.

Из сказанного следует, что почитание Арсения активизировалось именно в 1483 г. – спустя много лет после его кончины. Это происходило в последние годы существования независимого Тверского княжества, которое было присоединено к Москве в 1485 г.

1. 28. Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие

История становления культа основателей Соловецкого монастыря преподобных Зосимы и Савватия подробно описана в их Житии. Данная тема будет рассмотрена в 5 главе настоящего исследования. Здесь же укажем лишь свидетельства о начале почитания этих подвижников. Время кончины св. Савватия точно не установлено. По версии Соловецкого летописца, он умер в 1434 или 1435³⁹⁷ или в 1436 г.³⁹⁸, по другим источникам – в 1462³⁹⁹. Св. Зосима скончался в 1478 г.⁴⁰⁰ Самое раннее Житие этих святых было написано в Соловецком монастыре со слов их сподвижника преп. Германа. Он умер в 1484 г.⁴⁰¹ Следовательно, данное Житие возникло между смертью св. Зосимы в 1478 г. и 1484 г. Впоследствии оно было утрачено.

³⁹⁶ Ключевский, 1871. С. 181–183; Дмитриева Р.П. Феодосий (XV в.) // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 460–462; Клосс, 2001. С. 218–245.

³⁹⁷ Досифей, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия. 3-е изд. М., 1833. С. 7.

³⁹⁸ Соловецкий летописец конца XVI в. / публ. В.И. Корецкого // Летописи и хроники. 1980 г. М., 1981. С. 230.

³⁹⁹ Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев / изд. С.В. Минеевой. Курган, 1995. С. 273.

⁴⁰⁰ Житие Зосимы и Савватия... С. 255.

⁴⁰¹ Досифей, архим. Летописец Соловецкий на... С. 18–19; Буров В.А., Охотина-Линд Н.А. Три произведения конца XVI – начала XVII в. о Соловецком монастыре // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 166.

Соловецкий инок Досифей написал следующее Житие, которое литературно обработал бывший киевский митрополит Спиридон в 1503 г.⁴⁰² Важно, что раннее Житие было создано в первые же годы после кончины св. Зосимы. Это, кроме всего прочего, свидетельствует об утверждении его культа, а также и культа св. Савватия в то время.

1. 29. Святитель Моисей Новгородский

Пространное Житие Моисея, архиепископа Новгородского (умер в 1362 г.) было составлено Пахомием Сербом после 1484 г. Оно считается последним произведением данного автора. Существует краткая редакция данного жития, приписываемая также Пахомию Сербу. В обеих редакциях присутствуют сходные рассказы о четырех чудесах⁴⁰³. Поскольку в 1484 г. Пахомий был, по меркам того времени, очень стар⁴⁰⁴, то, вероятно, данное житие написано им ненамного позже этого года, еще в конце XV в.

В последнем из упомянутых рассказов повествуется о том, что св. Моисей явился в тонком сне некоему новгородскому купцу Алексею и велел ему сотворить покров на свой гроб со своим же шитым изображением. Алексей сделал это, «облобызая чудотворивую раку мощей его и покланяся благодарне яко покровителю и избавителю своему...»⁴⁰⁵. Жития и данное описание чуда свидетельствуют, что в конце XV в. актуализировался культ св. Моисея.

1. 30. Юродивый Максим Московский

Специальных исследований, посвященных истории становления культа первого московского юродивого Максима, иначе говоря, начальному периоду его почитания, не существует. Под таким периодом следует понимать то время, которое прошло от кончины до канонизации подвижника благочестия.

В литературе XIX – начала XXI в. по данному вопросу можно почерпнуть лишь следующие скудные сведения. Святой умер 11 ноября либо 1433, либо 1434

⁴⁰² Житие Зосимы и Савватия... С. 280–281.

⁴⁰³ Ключевский, 1871. С. 126; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 105–108; Поньрко Н.В. Житие Моисея, архиепископа Новгородского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 305–306.

⁴⁰⁴ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 20.

⁴⁰⁵ Там же. С. ХСІ.

г., и был погребен в Москве, у церкви Бориса и Глеба на Варварской улице. 23 апреля 1501 или 1506 г. у могилы Максима произошло чудо исцеления. В 1547 г. на церковном соборе состоялась его канонизация⁴⁰⁶.

Это последнее суждение наиболее развернуто пытался обосновать Е.Е. Голубинский, который утверждал, что имя юродивого Максима было «произвольно внесено» в месяцесловы, составленные до 1547 г., но не указал ни на один из таких месяцесловов. По мнению автора, «мы положительно знаем о позднейшем первом установлении» местного празднования св. Максиму «на Москве» собором 1547 г., «а предполагать, чтобы это было подтверждением прежде установленного празднования, нет никакого основания, ибо и прежде празднование могло быть установлено только митрополитом и подтверждать митрополиту митрополита не было бы никакого побуждения и резона»⁴⁰⁷.

Может показаться, что данные рассуждения автора вполне логичны и убедительны. Однако они совершенно не документированы и, как увидим ниже, больше соответствуют представлениям синодального периода, в котором жил Е.Е. Голубинский, чем – эпохи Древней Руси. Между тем существуют источники, позволяющие проследить в общих чертах историю становления культа юродивого Максима.

Известие о смерти святого встречается в нескольких русских летописях⁴⁰⁸. В старейшей из них, «Владимирском летописце», под 6942 г. читаем: «Того же лета месяца ноября 12 день преставися рабъ божии Максимъ, иже Христа ради уродивый, положен бысть у Бориса и Глеба на Варварьскои улице за Торгом, а

⁴⁰⁶ Амвросий. История российской иерархии. М., 1807. Ч. 1. С. 301; Эристов Д.А. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия местно чтимых. 2-е изд. СПб., 1862. С. 155; Ключевский, 1871. С. 245–246; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 124, 433; Кн. 4, ч. 2. С. 33, 44, 208, 211; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 347–349; Васильев, 1893. С. 170; Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2. С. 244–245, 351; Ковалевский И. Юродство о Христе... С. 214–221; Святой и блаженный Максим Христа ради юродивый, Московский чудотворец. М., 1903. С. 1–16; Голубинский, 1903. С. 85, 89, 547; Иванов С.А. Блаженные похабы... С. 244, 252, 265, 270.

⁴⁰⁷ Голубинский, 1903. С. 89.

⁴⁰⁸ ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 133; ПСРЛ. М., 1968. Т. 31. С. 103; ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 99.

погребен бысть неким мужем благоверным Феодором Кочкина»⁴⁰⁹. В другом списке того же летописца вместо «Кочкина» значится «Кончина»⁴¹⁰. Согласно духовной старца Симонова монастыря Андриана Ярлыка 1460 г. упомянутая церковь Бориса и Глеба находилась «оу Кокчина двора»⁴¹¹. Вероятно, тогдашним владельцем этого двора был похоронивший Максима человек или его потомок. При переводе указанной даты смерти юродивого с летосчисления от сотворения мира на современное, от рождества Христова, получается 1433 г.

Казалось бы, сам факт включения в летопись известия о кончине юродивого свидетельствует об очень раннем начале формирования его культа. Однако составление «Владимирского летописца», доведенного до 1523 г., относится лишь к первой четверти XVI в.⁴¹² Тогда как ни в одной опубликованной летописи XV столетия нет известия о смерти св. Максима и иных о нем сведений. Создается впечатление, что цитированное выше летописное сообщение о кончине юродивого представляет собой позднюю вставку, относящуюся ко времени создания «Владимирского летописца», то есть к первой четверти XVI в. Приведенные ниже наблюдения косвенно подтверждают данное предположение.

Действительно, пока ни в одном известном документе, составленном ранее конца XV в., не обнаружено известий о блаженном Максиме. Первые сведения о нем, а точнее о его почитании встречаются в рукописях конца XV и рубежа XV–XVI вв. В частности, на оборотной стороне 89-го листа сборника конца XV в.⁴¹³ имеется запись, выполненная иным, чем основной текст, почерком: «Исповедника Максима Московскаг(о)»⁴¹⁴. В том же сборнике, на обороте 106 листа с текстом месяцеслова под 11 ноября приписано: «Максим Московскои»⁴¹⁵. Обе приписки близки по времени основному тексту рукописи, то есть их можно датировать

⁴⁰⁹ ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 133.

⁴¹⁰ Там же. С. 133.

⁴¹¹ АСЭИ. М., 1958. Т. 2. С. 354–355, 648.

⁴¹² Лурье Я.С. Две истории Руси 15 века. С. 185.

⁴¹³ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 336–337.

⁴¹⁴ ГИМ. Епархиальное собр. № 309. Л. 89 об.

⁴¹⁵ Там же. Л. 106 об.

концом XV в.⁴¹⁶

Настоящим сборником, согласно надписи на нем, владел московский великокняжеский дьяк Данило Мамырев, который вложил его в 7027 (1518/19) г. в Иосифо-Волоколамский монастырь⁴¹⁷. В конце XV – начале XVI в. при великих князьях Иване III и Василии III Мамырев занимал одно из самых высоких мест в придворной дьяческой иерархии. Местом его службы являлась Казенная палата, находившаяся в Московском Кремле⁴¹⁸. Учитывая сказанное, можно допустить, что дьяк Данило был достаточно хорошо осведомлен о факте признания церковной властью культа св. Максима.

Очевидно, об этом знали и в далеком от Москвы Лисицком монастыре, находившемся в окрестностях Великого Новгорода, когда решили внести в 1504 г. в Требник под 11 ноября память св. Максима⁴¹⁹. Под 21 января память его содержит и Иерусалимский устав конца XV – начала XVI в., хранящийся ныне в Нижнем Новгороде⁴²⁰. Еще митрополит Макарий (Булгаков) указал на месящеслов начала XVI в. с памятью Максима юродивого⁴²¹. Судя по этим источникам, в конце XV – начале XVI в. утвердились дни празднования памяти юродивого Максима 11 ноября и 21 января, а также происходило распространение его культа далеко за пределы Москвы.

Важным этапом становления почитания любого святого является создание посвященных ему церковных песнопений. Если таковые возникают к какому-то определенному моменту, то, значит, культ подвижника тогда уже достиг достаточно высокой степени развития и оформления. Наиболее ранний пример таких песнопений рассматриваемому святому обнаружился в составленном в 1522 г. церковном уставе, который принадлежал епископу вологодскому и пермскому Алексею (1525–1543). Речь идет о тропаре и кондаке, помещенных под 11 ноября.

⁴¹⁶ Эту датировку любезно подтвердил мне А.А. Турилов.

⁴¹⁷ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 337.

⁴¹⁸ Мельник А.Г. Московский великокняжеский дьяк Данило Мамырев // ДРВМ. 2006. № 2(24). С. 61–69.

⁴¹⁹ ОРСМ. Ч. 3. С. 101–103.

⁴²⁰ Каталог рукописных книг из собрания НГОУНБ. С. 11.

⁴²¹ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. С. 208.

Ниже они приводятся полностью.

«Троп(арь) Максимоу, гл(а)с 5. Наготою телесною тръпением обнажил еси вражиа коварствиа, обличяа неподобнаа деяния зелне страждуща солнячныи вар и ноужныя великыя студени, мраза и огня не чюяше Б(о)жиею помощию покрываем, Максиме прем(у)дре, о верно творящих памят(ь) твою ч(е)стно и оусердно притекающих к раце мощеи твоих моли избавитися б(е)д и падения избежати»⁴²².

«К(он)д(ак) Максимоу, гл(а)с 2. Подо(бен): Вышних ищ(а). Вышняя красоты желаа, нижняя сласти и телеснаа одеяния тошно оставил еси и нестяжание суетнаго мира възлюбил еси. И аггел(с)кое житие проходя, блажене Максиме: с ними ж Х(рист)а Б(о)га м(о)ли непрестанно о всех нас»⁴²³.

Существенно, что эти песнопения содержат общее определение подвига юродивого. У их составителя явно имелось некое представление о его житии. Возможно, оно тогда уже существовало, но, по свидетельству источника 1698 г., позже было утрачено⁴²⁴. Те же песнопения в какой-то мере характеризуют облик блаженного. Именно таким – почти нагим, то есть в одной набедренной повязке, – он и изображался на иконах XVI в.⁴²⁵ Кроме приведенных выше тропаря и кондака в упомянутом уставе 1522 г. по поводу Максима Московского сказано: «А другую ему память празднуют м(еся)ца генваря 21 на памят(ь) с(вя)т(о)го Максима Исповедника»⁴²⁶. Эти слова достаточно красноречиво свидетельствуют о высокой степени признания культа юродивого в то время.

Существует еще один церковный устав, датируемый ныне или 1520-ми гг.⁴²⁷, или второй четвертью XVI в.⁴²⁸, в котором также под 11 ноября представлены тропарь и кондак Максиму Московскому. А перед ними указано: «В тож и д(е)нь преставис(я) раб б(о)жии Максим нарица(е)м бл(а)гый, и погребено быс(ть) тело

⁴²² РГБ. Ф. 256. № 446. Л. 84 об.

⁴²³ Там же. Л. 84 об.

⁴²⁴ Ключевский, 1871. С. 243–244.

⁴²⁵ Мельник А.Г. «Ростовские и московские святые»: эволюция иконографии в XVI–XVII вв. // История и культура Ростовской земли. 2003. Ростов, 2004. С. 354–365.

⁴²⁶ Там же. Л. 85.

⁴²⁷ Уханова Е.В. Житие св. Иакова, епископа ростовского (источники и литература) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 244.

⁴²⁸ Клосс, 2001. С. 367.

его в б(о)госпас(а)емом граде Москве оу с(вя)тых новоявленном(у)ч(е)ник Бориса и Глеба от некоего бл(а)говерна мужа именем Феодора Когчина»⁴²⁹. В целом данный текст близок цитированному выше отрывку из «Владимирского летописца». Очевидны и отличия, в частности, в последнем приведена иная дата преставления св. Максима.

Кажется маловероятным, чтобы тексты названных песнопений возникли в 1522 г. По-видимому, они уже существовали на рубеже XV–XVI вв. Так или иначе, но приведенные тропарь и кондак свидетельствуют о признании церковной властью к 1522 г. культа Максима. В этом можно было бы усомниться, если бы место основного почитания юродивого, то есть его могила или гробница, находилось где-то в глуши. Но хорошо известно, что церковь Бориса и Глеба, у которой похоронили юродивого, стояла в непосредственной близости от Московского Кремля, где располагалась резиденция московских митрополитов. Трудно поверить, что в такой ситуации становление культа Максима могло происходить без какого-либо контроля с их стороны. Скорее следует предположить обратное: именно один из них между концом XV в. и 1522 г. осуществил канонизацию этого юродивого.

Данный вывод подтверждается Никоновской летописью, составленной в конце 1520-х гг. при непосредственном участии и руководстве московского митрополита Даниила (1522–1539)⁴³⁰.

В ней под 1501 г. сказано: «Того же лета у гроба святаго Максима уродиваго Христа ради Богъ простилъ человека, имуща ногу прикорчену, апреля въ 23»⁴³¹. Неслучайно в столь официальном произведении Максим вполне определенно назван святым.

Итак, юродивый Максим был причислен к лику святых между концом XV в. и 1522 г. Скорее всего это произошло в конце XV в. или на рубеже XV–XVI вв. Тогда же определился основной день празднования памяти блаженного – 11

⁴²⁹ ГИМ. Синодальное собр. № 336. Л. 139.

⁴³⁰ Клосс Б.М. Летопись Никоновская // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 49–50.

⁴³¹ ПСРЛ. Т. 12. С. 253.

ноября. Кроме того, его память праздновалась и 21 января, в день соименного святого Максима Исповедника. С конца XV – начала XVI в. почитание юродивого Максима стало распространяться далеко за пределы Москвы.

Таким образом, св. Максим Московский на Макариевском соборе 1547 г. вовсе не был канонизирован в нынешнем значении этого слова. На нем лишь вновь санкционировали его почитание. Между прочим, данный собор установил иной, чем было принято раньше, день празднования памяти юродивого – 13 августа⁴³². Но в реальной практике удержался и более древний праздник – 11 ноября⁴³³.

1. 31. Благоверные Петр и Феврония Муромские

Составление службы муромским святым Петру и Февронии приписывается Пахомию Сербу (умер после 1484 г.) и некоему монаху Михаилу. Точное время ее написания не установлено. Самый ранний список этого произведения датируется концом XV в.⁴³⁴ Таким образом, вероятно, по крайней мере в конце XV в. или несколько раньше культ Петра и Февронии был достаточно актуален.

1. 32. Преподобный Дионисий Глушицкий

Дионисий Глушицкий умер в 1437 г. Его житие написано в 1495 г. иноком Глушицкого монастыря Иринархом по поручению соборных старцев этой обители⁴³⁵. Важно, что в данном случае Иринарх действовал не самостоятельно, а исполнял волю монастырского руководства, которое, надо полагать, хотело тем самым утвердить почитание «своего» святого. Концом XV в. датируется самый ранний список службы преп. Дионисию⁴³⁶. Следовательно, к исходу XV столетия культ последнего получил достаточно полное оформление.

Предложенные выше наблюдения позволяют сделать следующие выводы. На протяжении конца XIV–XV в. оформились или начали оформляться культы 32 русских святых. Это почти в три раза больше числа тех подвижников благочестия,

⁴³² ААЭ. СПб., 1836. Т. 2. № 1. С. 1.

⁴³³ Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2. С. 245, 351.

⁴³⁴ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 195–197; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских... С. 157.

⁴³⁵ Ключевский, 1871. С. 193–194; Прохоров Г.М. Иринарх Глушицкий // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 439.

⁴³⁶ Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских... С. 157.

которые почитались за пределами их мест захоронения в предыдущие почти четыре столетия.

Все интересующие нас новые святые или, как их тогда называли, новые чудотворцы, отчетливо делятся на две неравные группы. Далее в перечислении святых в скобках указывается время начала их почитания. В первую группу входят святые, почитание которых обозначилось в конце XIV – первой половине XV в. Это Антоний Печерский (1394), Сергей Радонежский (конец XIV – начало XV в.), Стефан Пермский (конец XIV – начало XV в.), Кирилл Белозерский (вскоре после 1427 г. или в 1430–1440-е гг.), Никон Радонежский (конец 1420-х – 1440-е гг.), вероятно, Никита Переславский (конец XIV – начало XV в.), Алексей митрополит (1430-е – 1440-е гг.), Иоанн Новгородский (1439), Димитрий Прилуцкий (вторая четверть – середина XV в.). Но, что важно подчеркнуть, более или менее полное оформление их культов произошло во второй половине XV в.

Вторую группу составляют святые, культы которых зародились во второй половине XV столетия. Таковы Евфимий Новгородский (около 1461), Питирим Пермский (между 1455 и 1462 гг.), Феодор, Давид и Константин Ярославские (1463), Иона митрополит (1460-е гг., 1472), Савва Вишерский (между 1464 и 1470), Исаия Ростовский (1474), Петр царевич (1478/79), Михаил Клопский (конец 1470-х гг.), Пафнутий Боровский (конец 1470-х гг.), Александр Невский (около 1480), Феодор Ростовский (конец XV в.), Арсений Тверской (1483), Зосима и Савватий Соловецкие (между 1478 и 1484 гг.), Исидор Ростовский (вторая половина 1470-х – первая половина 1480-х), Авраамий Ростовский (вторая половина 1470-х – первая половина 1480-х), Моисей Новгородский (между 1484 и концом XV в.), Максим Московский, (конец XV в.), Петр и Феврония Муромские (конец XV в.), Дионисий Глушицкий (1495 г.).

Кроме того, активизировались культы пяти почитавшихся ранее святых Леонтия Ростовского (1390-е гг.), Петра митрополита (конец XIV в.), Варлаама Хутынского (1410-е гг.), Михаила и Феодора Черниговских (1470-е гг.).

Вырисовывается следующая картина: с конца XIV и до середины XV в. обозначились культы 9 новых святых, а после середины XV в., с 1450-х гг. и до

конца данного столетия возникли культы 23 новых святых – больше, чем за всю предшествовавшую русскую историю.

Значит, в истории рассматриваемого подъема почитания святых явно выделяются два хронологических рубежа. Первый из них пришелся на конец XIV – начало XV в., второй – на середину XV столетия. Выходит, на том и другом рубеже произошли какие-то существенные сдвиги в мировосприятии и религиозности русских людей. Какие же причины обусловили эти подъем и сдвиги?

Для выяснения причин, обусловивших начало рассматриваемого подъема, попытаемся обозначить основные явления и тенденции в религиозной сфере на Руси рубежа XIV–XV вв.

С конца XIV в. на Руси начинает распространяться церковный Иерусалимский устав, который постепенно сменил более ранний Студийский устав⁴³⁷.

С конца XIV в. на Руси входят в употребление синодики-помянники, предназначенные для утверждения практики регулярной молитвы живых за мертвых⁴³⁸.

В последней трети XIV в. происходит перемена в традиции монашеского имянаречения на Руси. Если раньше при пострижении монашеское имя нарекалось по памяти святого, приходившейся на этот день, то с 1370-х гг. монашеское имя стали давать в соответствии с первой буквой имени постригавшегося. Эта новая традиция стала доминирующей с начала XV в.⁴³⁹

С конца XIV – начала XV в. обозначилось явление, прежде имевшее весьма ограниченные масштабы. Оно выражалось в многочисленных исцелениях больных

⁴³⁷ Мансветов И.Д. Церковный устав (типикон), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 269–271.

⁴³⁸ Сазонов С.В. О синодике Новгородского Лисицкого монастыря // Археология и история Пскова и Псковской земли. Материалы семинара. 1992. Псков, 1992. С. 51–53. Благодарю С.В. Сазонова за консультацию по данному вопросу.

⁴³⁹ Сазонов С.В. Монашеское имя Александра Невского и традиция монашеского имянаречения в средневековой Руси // СРМ. Ростов, 1994. Вып. 6. С. 18–20.

у гробниц русских святых⁴⁴⁰.

С рубежа XIV и XV вв.⁴⁴¹ или с начала XV столетия на Руси начинает использоваться особый чин «омовения мощей» святых, заимствованный, как предполагается у южных славян⁴⁴².

На рубеже XIV и XV вв. в русских монастырях произошла перемена в выборе места захоронения подвижников благочестия, получивших известность и признание при жизни. Если раньше, с середины XII и до конца XIV в., их хоронили внутри храмов, то с начала XV в. утвердилось правило хоронить таких людей за пределами церквей⁴⁴³.

Около 1379–1380 гг. монах Стефан, будущий епископ Пермский (умер в 1396 г.), находясь в Ростовском Григорьевском монастыре, изобрел алфавит («азбуку пермскую») для языка коми-зырян и написал вскоре первые книги на данном языке⁴⁴⁴.

Между 1380 и 1396 гг. Стефан Пермский впервые по личной инициативе осуществил миссию по христианизации коми-зырян, ярко описанную Епифанием Премудрым в Житии этого святого⁴⁴⁵. В том же произведении впервые описано интеллектуальное общение двух русских людей – монахов Епифания Премудрого и Стефана Пермского⁴⁴⁶.

На рубеже XIV и XV вв. произошли важные перемены в структуре оформления интерьеров русских храмов. В некоторых из них впервые перестают устраивать хоры⁴⁴⁷, которые до того на протяжении столетий воспринимались как почти обязательная принадлежность церкви.

⁴⁴⁰ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 78–80.

⁴⁴¹ Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование. СПб., 1911. С. 66, 100.

⁴⁴² Мусин А.Е. Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 366.

⁴⁴³ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

⁴⁴⁴ Святитель Стефан Пермский / ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 17, 178–181.

⁴⁴⁵ Там же. С. 17, 75–171.

⁴⁴⁶ Там же. С. 238–239.

⁴⁴⁷ Брунов Н.И. О хорах в древнерусском зодчестве // Труды секции теории и методологии РАНИОН. М., 1928. Вып. 2. С. 93–97; Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М., 1962. Т. 2. С. 358.

Около 1408 г. в Успенском соборе Владимира и Московской земле возникает необыкновенно сложный по составу и содержанию высокий русский иконостас, состоявший из местных икон, деисусного, праздничного и пророческого рядов⁴⁴⁸.

С конца XIV в. термин «крестьяне», то есть христиане стал систематически использоваться в грамотах для определения сельскохозяйственного населения, зависимого от монастырей, а в последующем – всего сельского населения Руси⁴⁴⁹.

Все эти явления свидетельствуют о религиозном подъеме, имевшем место на Руси в конце XIV – начале XV в., а также о том, что в церковной среде того времени происходило переосмысление и обновление принятых ранее религиозных практик⁴⁵⁰. Как уже отмечалось, во второй половине XIV в. на Руси наблюдался религиозный подъем, сопровождавшийся основанием множества монастырей и углубленной христианизацией русского общества⁴⁵¹. Особенно же явно он обозначился на рубеже XIV–XV вв. Именно на этом подъеме и активизировалось описанное выше почитание русских святых.

Как мы видели, культы святых во второй половине XV в. формировались с небольшими интервалами, а иногда и почти одновременно в разных местах Руси – в Москве, Ростове, ростовских монастырях, Великом Новгороде, новгородских монастырях, Твери, Муроме, среднерусских монастырях, обителях Русского Севера. Тогда же активизировалось почитание Михаила и Феодора Черниговских, а также еще более чем раньше – Антония Печерского, Стефана Пермского и Никиты Переславского. Значит, процесс формирования новых культов святых охватил в указанный период значительную часть Руси.

В истории большинства рассматриваемых культов отчетливо просматриваются две тенденции.

⁴⁴⁸ Мельник А.Г. Основные типы русских высоких иконостасов XV – середины XVII века // Иконостас. Происхождение – Развитие – Символика. М., 2000. С. 432–433.

⁴⁴⁹ Каштанов С.М. О происхождении понятия «крестьянин» и его применении в актовых источниках XIV–XVI вв. // Тезисы докладов и сообщений седьмой (кишиневской) сессии симпозиума по аграрной истории Восточной Европы (октябрь 1964). Кишинев, 1964. С. 64–66. Благодарю С.М. Каштанова за указание на данную публикацию.

⁴⁵⁰ Мельник А.Г. Конец XIV – начало XV века в истории Руси – время новаций // СРМ. Ростов, 2020. Вып. 25. С. 5–13.

⁴⁵¹ Топоров В.Н. Святость и святые... Т. 2. С. 575–576.

В русле одной из них культы стали формироваться сразу или вскоре после смерти соответствующих святых. К последним можно отнести Евфимия Новгородского, Зосиму и Савватия Соловецких, Иону митрополита, Кирилла Белозерского, Никона Радонежского, Пафнутия Боровского, Савву Вишерского, Сергия Радонежского и Стефана Пермского. Их культы складывались, условно говоря, естественным образом. Иными словами, подвижники благочестия, получившие признание и некое почитание при жизни, продолжали без особого перерыва почитаться и после своей кончины. Для этого требовалась только готовность людей к такому почитанию.

В русле второй тенденции почитание подвижников началось через много времени, порой спустя сотни лет после их смерти. Это святые Авраамий Ростовский, Александр Невский, Алексей митрополит, Антоний Печерский, Арсений Тверской, Дионисий Глушицкий, Исаия Ростовский, Моисей Новгородский, Никита Переславский, Петр и Феврония Муромские, Петр царевич, Феодор Ростовский, Феодор, Давид и Константин Ярославские. К этой же группе можно присоединить и Михаила Клопского, почитание которого проявилось через 20 с лишним лет после его кончины.

Закономерен вопрос: каковы причины, побуждавшие тех, кто начинал формировать данные культы? Трудно представить, чтобы местное почитание большинства из этих святых могло длиться многие годы и не получать никакого внешнего проявления в виде каких-либо сакральных текстов или иного материального выражения. А если никакого такого проявления не было, то, скорее всего, не было и устойчивого почитания.

В случае святых Авраамия Ростовского, Арсения Тверского, Исаии Ростовского, Моисея Новгородского, Никиты Переславского, Петра и Февронии Муромских, Петра царевича, Феодора Ростовского, Феодора, Давида и Константина Ярославских мы так думать можем вполне уверенно.

Особенно характерен пример св. Исаии Ростовского, мощи которого были открыты в 1160-е гг., а его канонизация состоялась лишь в 1474 г. На протяжении трехсот лет, прошедших между этими двумя событиями, источниками не было

отмечено никаких признаков почитания святителя. На отсутствие такого почитания перед 1474 г. указал и автор Жития Исаии. К моменту канонизации последнего в 1474 г. у гробницы святителя не фиксировались чудесные явления. Из сказанного следует, что не только канонизация, а и само почитание святого были инициированы и установлены лично ростовским архиепископом Вассианом Рыло.

В таком феномене зарождения культов угадываются причины, не всегда имевшие сугубо религиозный характер.

Совпадение по времени процессов образования единого Русского государства и подъема почитания святых во второй половине XV в. не было случайным. Первый из этих процессов прямо или опосредовано влиял на второй.

Дело в том, что для отдельных русских земель присоединение к Москве стало важнейшим вызовом времени. И сообщества некоторых городов, монастырей и архиерейских домов ответили на этот вызов созданием культов святых, призванных быть их небесными покровителями и защитниками. Таковы культы святых Феодора, Давида и Константина Ярославских, Исаии Ростовского, Авраамия Ростовского, Петра царевича, Михаила Клопского, Арсения Тверского.

Но были и другие причины, которые мы рассмотрим ниже.

Судя по летописям и актам, на Руси культы святых до середины XV в. крайне редко выдвигались на общественную арену⁴⁵². Ситуация резко изменилась в 1448 г. В начале этого года в ходе междоусобной войны московского княжеского дома великий князь Василий II Темный и можайский князь Иван Андреевич заключили договор, в котором святые Никола Чудотворец, Петр митрополит, Леонтий Ростовский, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский совместно с Богом и Богородицею представлены в качестве гарантов важного политического соглашения.

Такой социальной функцией эти и другие святые в известных документах ранее не наделялись. Значит, они впервые обрели эту функцию в начале 1448 г.

⁴⁵² В частности, в пергаменной Новгородской Первой летописи святые Борис и Глеб лишь три раза названы помощниками в военных действиях (Новгородская летопись по Синодальному... С. 261, 308, 348).

В датированной концом 1448 г. окружной грамоте митрополита Ионы, обращенной «к княземъ, и паномъ, и бояромъ, и наместникомъ, и воеводамъ и всему купно христоименитому Господню людству», высказано осуждение противнику великого князя Василия Темного князю Дмитрию Шемяке и объявлено предупреждение всем возможным врагам московской власти: «а иметь ли что думати, или починати которое лихо на своего брата старейшего на великого князя, и на христианское нестроение и кровь, не буди на немъ милости Божией, ни Пречистые его Богоматери, и великаго чудотворца Николы, и святыхъ чудотворецъ Петра и Леонтия, и преподобныхъ отецъ Сергия и Кирила, и благословения всех владыкъ, и архимандритовъ и игуменовъ, и священниковъ и иноковъ и всего великого Божия священства, ни въ си векъ ни въ будущий»⁴⁵³.

В данном случае святые выступили в роли помощников в борьбе московского великого князя и союзной ему церкви с их политическими противниками. Такой же функцией те же святые наделены в послании митрополита Ионы (между 1448–1449 гг.), призывающего сторонников князя Дмитрия Шемяки прекратить борьбу против великого князя Василия II⁴⁵⁴.

В послании 1471 г. митрополита Филиппа великому князю Ивану III святые призваны помочь в заступничестве этого архиерея за опальных новгородцев перед высшей властью: «Ты, сыну, государь, смилуйся о нихъ по ихъ челобитию... А милость Божия на тебе и его Пречистыя Богоматери молитвы, и великихъ святителей и чудотворецъ Николы и Петра и Алексея и Леонтия, и святыхъ преподобныхъ чудотворецъ Сергия и Варлама и Кирила...»⁴⁵⁵. Не случайно в эту группу небесных патронов московского государя был включен новгородский святой Варлаам Хутынский.

В 1451–1452 гг. составлено послание митрополита Ионы тверскому епископу Илию по случаю похода великого князя Василия Темного на казанских татар. Кроме всего прочего Иона писал: «Великий государь сынъ мой князь великий, упование

⁴⁵³ АИ. Т. 1. № 43. С. 87.

⁴⁵⁴ Русский феодальный архив... С. 94.

⁴⁵⁵ АИ. Т. 1. № 282. С. 519.

положа на Бога и на Пречистую его Богоматерь, и на святыхъ великихъ чудотворецъ, Петра митрополита и Леонтия епископа Ростовскаго и на всехъ святыхъ, хочеть пойти того часу, за святыхъ Божия церкви и за православное христианство, на того безбожнаго царя, со всею своею братьею и со всеми своими людьми»⁴⁵⁶.

В этом случае святые выступали в роли помощников московского государя в войне с внешними врагами и покровителей русского воинства.

В числе святых в цитированных выше и других источниках до 1470-х гг. фигурируют только Никола Чудотворец, Петр митрополит, Леонтий Ростовский, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский и в одном упомянутом выше случае – Варлаам Хутынский⁴⁵⁷. В некоторых документах того времени присутствуют имена только двух святых – Петра митрополита и Леонтия Ростовского⁴⁵⁸. Почему же имена именно перечисленных пятерых подвижников благочестия чаще всего включали в важнейшие государственные и церковные акты?

Попытаемся ответить на этот вопрос. Известно, что Никола Чудотворец являлся самым почитаемым святым в Древней Руси. Петр митрополит был первым признанным церковью подвижником благочестия Москвы и самым значимым «своим» святым этого города. Леонтий Ростовский являлся первым официально прославленным святым Северо-Восточной Руси, он, надо думать, олицетворял истоки христианства на этой земле, ставшей основой формировавшегося Русского государства. Сергей Радонежский, очевидно, был самым чтимым в Москве святым из чина преподобных.

Надо думать, близким статусом обладал в Москве и преп. Кирилл Белозерский. Кроме того, Петр и Сергей являлись святыми подчинявшейся непосредственно митрополиту Владимиро-Московской епархии, а Леонтий и Кирилл – святыми дружественной Москве Ростовской епархии. Одним словом, государственная и церковная элита Москвы воспринимала всех названных пятерых

⁴⁵⁶ Там же. № 51. С. 99.

⁴⁵⁷ АИ. Т. 1. № 43. С. 87, № 53. С. 102; ДДГ. № 51. С. 151, 153, 155; Русский феодальный архив... С. 94; Грамоты и послания митрополита Ионы. С. 322, 386, 389.

⁴⁵⁸ АИ. Т. 1. № 51. С. 99; Русский феодальный архив... С. 184, 189, 191; АСЭИ. Т. 3. № 18. С. 35.

святых как своих наиболее надежных небесных заступников.

Во второй половине XV в. «гроб», то есть гробница св. Петра митрополита, находившаяся в московском Успенском соборе, начинает фигурировать в многочисленных актах и летописях. Она в этих документах часто отождествляется с московской митрополичьей кафедрой⁴⁵⁹. Как, например, в грамоте 1461 г. тверского епископа Геннадия: «А отъ своего ми господина и отца Ионы, митрополита всея Руси, или кто по немъ будетъ иный митрополить у престола Пречистыя Богоматери и у гроба великого чюдотворца святаго Петра, не отступати ми никоторыми делы; а къ митрополиту Григорью, или кто будетъ иный митрополить поставлень отъ Латынь, не приступати ми къ нему, ни приобщения, ни соединения съ нимъ не имети никакого»⁴⁶⁰.

Около гробницы св. Петра в то же время фиксируются разного рода общественно значимые акты и события. В частности, у этой гробницы русские епископы дали клятву верности митрополиту Ионе в 1459 г.⁴⁶¹

В 1451 г. после прекращения осады Москвы татарами великий князь Василий Темный пришел в кремлевский Успенский собор и вознес Богу и Богоматери благодарственную молитву за заступничество и потом особо молился у гробницы чудотворца Петра⁴⁶². В данном случае этот святитель предстал как защитник Москвы от внешних врагов.

Великий князь Иван III перед военным походом на Новгород в 1471 г. пришел в московский Успенский собор и молился у гробницы Петра митрополита, «прося помощи и заступленья»⁴⁶³. Затем государь перешел в находившийся рядом Чудов монастырь и молился у гробницы св. Алексея митрополита⁴⁶⁴. Таким образом, оба этих святителя были призваны покровительствовать московскому государю и его войску в военных действиях.

В 1473 г. во время большого московского пожара митрополит Филипп пел

⁴⁵⁹ РИБ. Т. 6, ч. 1. № 92. Стб. 684, № 93. Стб. 686, № 94. Стб. 688, 690, № 100. Стб. 710.

⁴⁶⁰ Там же. № 92. Стб. 684.

⁴⁶¹ Там же. № 83. Стб. 627; Русский феодальный архив... С. 108.

⁴⁶² ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 207.

⁴⁶³ ПСРЛ. Т. 25. С. 287.

⁴⁶⁴ Там же. С. 287; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 228–229.

молебен у гробницы Петра митрополита. К ней же тогда пришел великий князь Иван III⁴⁶⁵. Отступление татар после военного противостояния с русскими войсками в том же 1473 г. приписано летописцем помощи Бога и «митрополить нашихъ Петра и Алексиа и Ионы и прочихъ всехъ»⁴⁶⁶.

Перед военным походом на Новгород в 1477 г. по указанию великого князя Ивана III и митрополита Геронтия устраиваются молебны по всем церквам Москвы, монастырям ее окрестностей и у гробниц святителей Петра, Алексея и Ионы, а также у гробницы св. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом монастыре⁴⁶⁷. В этом случае помощниками в военных действиях великого князя представлены три московских святителя и преподобный Сергий.

Необыкновенно высокая общественная значимость почитания Петра митрополита выразилась в том, что молебен ему был включен в чин венчания на великое княжение Дмитрия-внука, которое состоялось в московском Успенском соборе в 1498 г.⁴⁶⁸

Расширение числа «общественно значимых» святых произошло во время противостояния татарских и русских войск на реке Угре в 1480 г. Тогда решалась судьба страны: остаться ли ей в подчинении у Орды или обрести независимость. В этой ситуации от лица духовенства, возглавляемого московским митрополитом Геронтием, было составлено соборное послание на Угру великому князю Ивану III. Значительная часть этого послания посвящена молению о небесной помощи русскому воинству: «Мы же, господине и сыну, благодаримъ и молимъ Господа Бога и его Пречистую Богоматерь и просимъ неизреченныхъ щедротъ великия его милости, еже о пособлении и о укреплении твоего на нихъ благороднаго ополчения и всего вашего христоролюбиваго воинства православныхъ людей, яко да послеть ти Господь свыше, на помощь вашу, скорого своего Архистратига Михаила, Воеводу Небесныхъ Силь, бывшаго древле помощника Гедеону на Мадиама, ихъже беяше числомъ тысяща тысящъ поганныхъ, и Аврааму съ тремя сты и

⁴⁶⁵ ПСРЛ. Т. 25. С. 300.

⁴⁶⁶ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 243.

⁴⁶⁷ ПСРЛ. Т. 25. С. 310–311.

⁴⁶⁸ СГГД. М., 1819. Ч. 2. № 25. С. 27.

осмьюнадесять домочадецъ бысть помощника на Ходолгомора Содомскаго царя, съ нимъже беяше триста тысящъ воя, вси побежени быша смятениемъ Михайловымъ. Тако же, сыну, и ныне надеяние имеемъ на Всемилостиваго Бога и его Пречистую Богоматерь, и на великаго Архистратига Михаила, еже помощи ему вамъ на супостатъ вашихъ на поганыхъ языкъ и покорити ихъ подъ нозе ваши, молитвами великихъ Святителей и Чюдотворецъ, Николы и Петра и Алексия и Леонтия, и преподобныхъ святыхъ Чюдотворецъ, Сергия и Варлама и Кирила, и сродника вашего святаго Старца Князя Александра Невского, и святыхъ Христовыхъ Страстотерпецъ, Дмитрия и Георгия и Андрея и Феодора Стратилатовъ, и благочестивыхъ по плоти сродникъ вашихъ, равнаго апостоломъ великаго князя Владимира и сыновъ его, Бориса и Глеба»⁴⁶⁹.

Попробуем объяснить, почему именно этих святых митрополит Геронтий и его соавторы послания на Угру посчитали нужным включить помимо Бога и Богоматери в перечень небесных покровителей великого князя и русского воинства.

Святители Петр и Алексей, епископ Леонтий Ростовский, преподобные Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский к 1480 г. привычно воспринимались государственной и церковной элитой Москвы как самые значимые русские подвижники благочестия. Кроме того, четверо из них, за исключением Кирилла Белозерского, и раньше, как мы помним, представляли в летописях помощниками великого князя в военных действиях. Таким образом, неудивительно, что все эти пять святых оказались в упомянутом перечне небесных заступников великого князя, который условно можно назвать перечнем Геронтия.

Преподобный Варлаам Хутынский являлся новгородским святым. Но его культ, по крайней мере, с 1461 г. не формально, а на деле был признан в Москве. О чем свидетельствует строительство в этом году по приказу великого князя Василия II в Кремле церкви Иоанна Предтечи с приделом Варлаама Хутынского⁴⁷⁰. Вероятно, преподобный Варлаам олицетворял для московской элиты недавно

⁴⁶⁹ АИ. Т. 1. № 89. С. 137–138.

⁴⁷⁰ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 184.

присоединенную к Русскому государству Новгородскую землю и ее святость.

Святые Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Андрей Стратилат, Феодор Стратилат, а также русские князья Александр Невский, Владимир, Борис и Глеб попали в перечень Геронтия потому, что в своей земной жизни они были воинами. Очевидно, как и в настоящее время⁴⁷¹, люди конца XV в. полагали, что небесными покровителями воинов должны быть святые, являвшиеся воинами в своей земной жизни. Соответственно и архистратиг Михаил, как предводитель небесного воинства, более чем соответствовал статусу такого покровителя. Кроме того, он считался покровителем московских великих князей.

В упомянутом 1480 г. ростовский архиепископ Вассиан Рыло написал свое знаменитое послание на Угру, в самом раннем списке которого представлен следующий состав небесных покровителей русского воинства: «Съ сими же всеми да будет милость великаго Бога Господа нашего Исус Христа, молитвами Пречистыя его Матере и всех святыхъ и великих чюдотворецъ земли нашеа, пресвященных митрополит русских Петра, Алексея и Ионы, и Леонтия, епископа ростовскаго, чюдотворца Исаиа и Игнатиа и преподобных и богоносных отецъ наших Сергия, Варлаама и Кирила и прочих...»⁴⁷².

Сразу видно, что данный список угодников лишь частично совпадает с составом святых послания на Угру митрополита Геронтия. В чем же конкретно состоит это сходство и различие?

В обоих документах присутствуют имена святых Петра, Алексея, Леонтия, Сергия, Варлаама и Кирилла. Но в послании Вассиана не назван ни один общехристианский подвижник и ни один русский святой воин.

В то же время в послание Вассиана включены имена митрополита Ионы и ростовских епископов Исаии и Игнатия. Все трое к 1480 г. уже почитались как святые, но, очевидно, в представлении московских властей еще не обладали столь высоким статусом, чтобы быть включенными в состав небесных защитников

⁴⁷¹ См.: Небесные покровители Российского воинства. М., 2006. С. 36–56, 74–89, 93–97, 102–112, 127–135.

⁴⁷² Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398.

Русского государства. Ростовский же архиепископ, надо полагать, думал иначе. И важнейшее отличие списка Вассиана заключается в том, что в нем в качестве небесных заступников воинства Руси представлены только русские святые.

В русле описанных выше тенденций возник новый тип книг – сборники служб или житий и служб русским или, иногда русским и южнославянским святым, обычно называвшиеся «Минея новым чудотворцам», «Книга новых чудотворцев», «Трефолой новым чудотворцам» или «Канонник новым чудотворцам». До недавнего времени считалось, что такие книги появились в XVI в. одновременно с созданием Великих Миней Четых⁴⁷³.

Эту точку зрения опровергают сохранившиеся подобные сборники, самые ранние из которых датируются концом XV в.⁴⁷⁴ Причем они происходят из разных религиозных центров, порой – сильно удаленных от Москвы. Например, один из сборников служб и житий, посвященных русским святым, был написан в Великом Новгороде для Соловецкого монастыря в 1494 г.⁴⁷⁵ В конце XV в. определилось и одно из основных названий таких сборников – «Минея новым чудотворцам»⁴⁷⁶.

Поскольку более ранних таких сборников не обнаружено, то время возникновения первых из них следует отнести к концу того же XV в.

Основная идея всех этих сборников заключалась в объединении прежде разрозненных сакральных текстов, посвященных святым отдельных религиозных центров Руси, в единый цикл.

Иными словами, данные сборники представляют собой первые примеры осуществлявшейся в то время кодификации служб русским святым с целью упорядочивания почитания последних.

⁴⁷³ Макарий (Веретенников), игумен. Великие Макарьевские Четьи-Минеи – сокровище духовной письменности Древней Руси // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С. 113; Макарий (Веретенников), архим. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVI веков. Материалы и исследования. М., 1998. Вып. 11. С. 10.

⁴⁷⁴ ОРСМ. Ч. 2. № 616 (518). С. 358–368; Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 193–194; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских... № 866 (328). С. 156–157; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 2. № 488 (885). С. 210–215; Описание рукописей Чудовского... С. 80–82.

⁴⁷⁵ Розов Н.Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 298, 303.

⁴⁷⁶ Там же. С. 298.

Следовательно, в конце XV в. обозначилась тенденция воспринимать русских угодников Божиих как особую общность, отличную от сонма общехристианских святых. Это представление было тогда явным новшеством, хотя предпосылки к его формированию обозначились в Москве еще в середине XV в.⁴⁷⁷

Возникновение указанной обобщающей тенденции совпало с завершающим этапом формирования единого Русского государства в конце XV – начале XVI в. Синхронность того и другого процессов трудно признать случайной. Вряд ли можно сомневаться в том, что политическое объединение вокруг Москвы русских земель обусловило возникновение указанных тенденций.

Значит, самые чуткие к запросам времени и широко мыслящие представители церкви, наблюдая процесс собирания отдельных земель московским великим князем Иваном III, осознали необходимость подобного же объединения культов русских святых с целью утверждения их почитания в столице и по всей стране. Очевидно, это призвано было усилить идейное и духовное единство Русской митрополии.

Еще в довоенное время академик А. С. Орлов сформулировал идею об «обобщающих предприятиях», проводившихся в жизнь в России в XVI в. – в эпоху новгородского архиепископа Макария, будущего митрополита Московского, и царя Ивана Грозного. Имелись в виду созданные тогда Великие Минеи Четьи, Стоглав, Домострой, Степенная книга царского родословия, Лицевой летописный свод.

А.С. Орлов указал также на создание «Геннадиевской Библии», законченной в 1499 г., как на первый пример «обобщающего предприятия» в Русском государстве конца XV в. и увидел в этом предтечу указанных «обобщающих предприятий» XVI в.⁴⁷⁸

Теперь же становится ясным, что составление упомянутой Библии не было единственным обобщающим предприятием конца XV в. В русле той же

⁴⁷⁷ Мельник А.Г. Культы святых в общественной жизни Руси середины – второй половины XV в. // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 58–66.

⁴⁷⁸ Орлов А.С. К вопросу о начале печатания в Москве // Иван Федоров – первопечатник. М.; Л., 1935. С. 9–12.

обобщающей тенденции в конце XV столетия возникли первые сборники житий ростовских святых, а также житий и служб, посвященных тем же подвижникам благочестия, – так называемые «Ростовские патерики»⁴⁷⁹. К числу обобщающих предприятий того времени, конечно, относится и составление Судебника 1497 г.

Таким образом, Минеи новым чудотворцам, «Ростовские патерики», Геннадиевская Библия и Судебник 1497 г. свидетельствуют, что самые актуально мыслящие представители светской власти и церкви стали осуществлять обобщающие предприятия буквально синхронно с формированием единого Русского государства в конце XV в. Следовательно, эти люди вполне отчетливо осознавали значение и направленность исторического процесса, который они наблюдали. Сказанное по-новому рисует нам ситуацию в религиозной и интеллектуальной сферах России конца XV в.

Отсюда следует вывод: организаторы упомянутых обобщающих предприятий XVI в. в определенной степени развивали соответствующие идеи церковных и государственных деятелей конца XV столетия.

Итак, в середине – второй половине XV в. резко возросла роль культов святых в общественной жизни Руси. Подвижники благочестия в актах и летописях того времени наделялись важными социальными функциями. Они призваны были выступать в роли гарантов заключаемых соглашений, быть помощниками московских государей и высшей церковной власти в их политической борьбе, покровителями великих князей и русского воинства, защитниками Москвы и страны в целом. Гробницы святых становятся средоточиями не только религиозной, а и общественной жизни. При этом, конечно, надо помнить об отсутствии в сознании людей того времени четкого обособления сакрального от мирского.

Все сказанное свидетельствует, что в середине – второй половине XV в. произошли существенные перемены в русском общественном сознании и сдвиг в русской религиозности. Источники с редчайшей точностью указывают на время и

⁴⁷⁹ Мельник А.Г. «Ростовские патерики» конца... С. 22–30.

причины этих перемен. К началу 1448 г. в условиях затяжной междоусобной войны представители государственной и церковной элиты Москвы осознали необходимость опираться в своей политике на авторитет культов наиболее значимых в этой среде святых.

Иными словами, именно политический кризис Московского государства породил новое отношение к культам святых. В 1480 г., в условиях следующего кризиса накануне освобождения Руси от ордынского ига, произошло существенное расширение пантеона общественно значимых святых.

Вторая важнейшая причина усиления почитания русских святых в рассматриваемое время заключается в установлении автокефалии русской церкви в 1448 г. В условиях изоляции от Константинопольской патриархии церковная элита стала всячески повышать значимость сначала «своих» московских святых и подвижников политически дружественной Москве Ростовской епархии, а затем и других русских чудотворцев.

В других регионах Руси явно учли эту новую тенденцию. Не случайно в структуру многих новых и старых культов была тогда встроена идея заступничества святых за московских государей и все Русское государство.

Важно, что все описанные выше традиции использования культов святых в общественной жизни, как увидим ниже, нашли продолжение и развитие в России XVI в.

Итак, на явное увеличение числа почитаемых святых в конце XIV–XV в., кроме различных частных причин, повлияли общий религиозный подъем, наблюдавшийся в этот период, с середины же XV в. – процесс формирования единого Русского государства, а также практика московской церковной и государственной элиты использования культов святых в общественной и политической сферах.

Глава 2. Московские государи и культы русских святых

Данная глава посвящена практикам почитания русских святых московскими государями. Но надо сразу сказать, что эта тема исключительно многогранна. Поэтому в предлагаемой главе будут рассмотрены лишь наиболее явные и выразительные ее аспекты, остальные же из них в той или иной степени раскрываются как в предшествовавшей, так и во всех последующих главах работы.

Некоторые практики почитания русских святых московскими государями, как было показано в 1-й главе, берут свое начало в середине – второй половине XV в. Но все-таки более или менее отчетливое выражение эти практики обрели только в конце XV–XVI столетии.

2.1 Небесные покровители московских государей и русского воинства в сражениях конца XV–XVI в.

В конце XV – начале XVI в. сформировалось единое Русское государство. Этот период и последующее XVI столетие ознаменовались многочисленными войнами с внешними врагами страны. Известно, что в ту эпоху люди во время военных действий полагались не только на себя и свое боевое искусство, а также на Бога, Богородицу и святых. Так происходило и в предшествовавшее время, когда, например, Московское княжество воевало с другими русскими землями¹. В настоящем параграфе мы попытаемся установить, каких именно святых воспринимали как покровителей московских государей и их воинства в уже объединенном Русском государстве конца XV–XVI в. В литературе данная тема уже затрагивалась², но не рассмотрена с должной полнотой. Основными источниками по данной теме являются летописи, послания русских государей и

¹ См., напр.: ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 9.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 90–108; Миллер Д. Преподобный Сергей Радонежский... С. 16–26; Введенский Г.Э. Небесные покровители русского воинства. СПб., 2005; Небесные покровители Российского воинства. М., 2006.

представителей церкви, богомольные грамоты тех и других.

В первой главе настоящего исследования было показано, что некоторые святые с середины XV в. стали восприниматься как небесные покровители московских великих князей и их воинства. В кризисной ситуации «стояния на Угре» 1480 г. обозначились два разных подхода в отборе таких святых покровителей. В послании митрополита Геронтия и русского духовенства великому князю Ивану III в качестве заступников великого князя и его войска представлены, кроме Бога и Богородицы, архангел Михаил, Никола Чудотворец, московские святители, епископ Леонтий Ростовский, русские преподобные, русские святые князья и древние общехристианские святые воины³, то есть и русские, и общехристианские угодники Божии. В послании же на Угрю ростовского архиепископа Вассиана Рыло 1480 г. подобными заступниками выступают только русские святители и преподобные⁴.

В 1552 г. русские войска во главе с царем Иваном IV осадили Казань. В это время московский митрополит Макарий направил царю послание, содержащее такой фрагмент: «А вашему по Бозе царьскому благородию и ополчению, и благочестию, той же святой Архистратигъ Михаилъ истинный заступникъ и поборникъ на поганыхъ языкъ. Также и ныне, о благочестивый царю, и мы богомолцы, ваши, з Божию помощью надеяние имеемъ на всемилостиваго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и на Его Богородицу пречистую Богородицу, всему миру заступницу, и на великаго Архистратига Михаила и на всехъ святыхъ молитвы надеемся и молимъ соборне со слезами, еже помощи имъ тебе, благочестивому царю, в нынешнемъ по Бозе вашемъ ополчении и всему твоему христоролюбивому воинству на супостатъ вашихъ, поганыхъ языкъ Измаилтеска роду, и покоришь бы вскоре вся видимыя и невидимыя враги ваша, и чтобы Господь Богъ совершилъ царское твое желание и хотение сердца твоего помощью и поспешением великаго Архистратига Михаила и прочихъ силъ

³ АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 90. С. 137–138.

⁴ См. 1-ю главу настоящей работы. Послание на Угрю Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398.

бесплотныхъ и молитвами святаго и великаго Иоанна Предтечи и святыхъ верховныхъ Апостоль 12 Петра и Павла и возлюбленнаго Апостола Иоанна Богослова и седмидесятъ святыхъ Апостоль молитвами и молитвами великаго чудотворца Николы и великихъ трехъ святителей и чудотворцовъ молитвами Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, Петра и Алексея и Ионы и Леонтия чудотворцовъ и поспешениемъ святыхъ, Христовыхъ страстотерпецъ и способниковъ нашихъ Георгия и Дмитрия и Андрея, и Феодора Стратилатовъ и благочестивыхъ по Бозе сродниковъ вашихъ великаго и равна Апостоломъ великаго князя Владимера и святыхъ страстотерпецъ Бориса и Глеба и молитвами преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ чудотворцовъ Сергия и Варлама и Кирила и Пафнотия и святаго Великаго князя Александра Невскаго...»⁵.

В другом летописном варианте этого послания присутствует более сжатый список соответствующих святых: «Съ вами же со всеми да будет милость великаго Бога Спаса нашего Иисуса Христа, молитвами пречистыя его Матере, и святыхъ великихъ чудотворцовъ Петра и Алексея и Ионы, и святыхъ архиепископъ Леонтия и Игнатия и Исаия Ростовскихъ чудотворцовъ, и святыхъ преподобныхъ отецъ нашихъ Сергия и Варлама и Кирила и Аврамия, и великаго чудотворца въ чудесехъ Александра Свирского чудотворца, и иныхъ прочихъ святыхъ...»⁶.

Характерно, что первый из этих двух перечней в значительной мере согласуется со списком святых 1480 г. митрополита Геронтия, а второй – с соответствующим списком послания Вассиана Рыло. Действительно, в качестве заступников государя и русского воинства в первой паре посланий 1480 и 1552 гг. представлены общехристианские и русские святые. Только список второго послания включил в себя дополнительные имена тех и других святых.

Во второй паре списков присутствуют имена только русских святых. Конечно, список 1552 г. более развернут, чем список 1480 г. Но он, как и в 1480 г., включает в себя лишь святителей и преподобных, и не содержит ни одного имени святого воина.

⁵ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 490–491; АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 160. С. 292.

⁶ ПСРЛ. Т. 6. С. 309.

В богомольной грамоте 1562 г. царя Ивана IV выражена надежда на помощь «христианскому воинству» архангелов, ангелов, великомучеников и всех святых, конкретные имена которых не обозначены, а названы только московские святители Петр, Алексей и Иона, Леонтий Ростовский, Сергей и Никон Радонежские⁷.

В 1563 г. русское войско, возглавлявшееся царем Иваном IV, пошло на завоевание города Полоцка. Тогда же было составлено послание к царю новгородского архиепископа Пимена, который кроме всего прочего писал следующее: «А миръ и милость всесилнаго Бога Господа нашего Иисуса Христа, и пречистые Его Богоматере хрестьянские заступницы молитва и покровъ, и святыхъ великихъ чудотворцевъ преосвященныхъ митрополитовъ Петра, Алексея и Ионы и новоявленнаго чудотворца епискупа Никиты и Иованна архиепископа и преподобныхъ отецъ нашихъ Сергия и Варлама и Михаила Клопскаго и всехъ святыхъ молитвы и благословение...»⁸.

В составлении этого списка небесных заступников архиепископ Пимен явно следовал традиции послания на Угру Вассиана Рыло. В данном списке содержатся имена только русских святых. Но вместо ростовских святителей представлены святители новгородские, а вместо преподобного Кирилла Белозерского обозначен новгородский святой Михаил Клопский.

В том же русле сформирован список святых, которые, по мнению Ивана IV, помогли ему завоевать Полоцк в 1563 г. Царь возносил за это хвалы Богу «за премногую его милость, бывшую на насъ пророчества ради угодника Его державы Руские иже во святыхъ отца нашего Петра чудотворца и молитвъ его ради, еже рече о граде Москве, яко въздуть руки его на плещи врагъ его, и иже во святыхъ отца нашего Алексея и Ионы чудотворцовъ, и Никиты и Иоанна и Еуфимия и Ионы Ноугородскихъ чудотворцовъ, и Леонтия и Исаия и Игнатия и Якова и Аврамя и Сидора и Петра Ростовскихъ чудотворцовъ, и равнаго апостоломъ великого князя Владимирера иже просветившаго Рускую землю святымъ крещениемъ, и святыхъ, страсготерпецъ Христовыхъ Бориса и Глеба, и святыхъ великомученикъ великого

⁷ ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 260. С. 286–287.

⁸ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 352, 353.

князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, и преподобных богоносных отец наших Сергия и Варлама и Кирила и Пафнотия и Никиты, Михаила Клопского, Дмитрия Прилуцкого и Павла Обнорского и Александра Свирского; и всех святых молитвами иже в Рустей земли восиявших...»⁹.

Как видим, царский список составлен из имен только русских святых. Эти подвижники объединены в особые легко различимые группы, а именно московских, новгородских, ростовских чудотворцев, преподобных и святых воинов. Причем здесь явлены все основные чины святых: святители, преподобные, юродивые, равноапостольный князь, страстотерпцы и мученики. Эти подвижники представляли значительную часть русских земель и являлись наиболее важной в тот момент для царя частью всей русской святости.

В богомольной грамоте 1567 г. московского митрополита Филиппа, составленной по случаю войны с Крымом и Литвой, названы следующие небесные помощники царя Ивана IV и русского воинства: Бог, Богородица, архангелы Михаил, Гавриил, «прочие бесплотные силы», московские святители Петр, Алексей и Иона, святые князя Владимир, Борис и Глеб, а также Иоанн Предтеча¹⁰. Последний, надо полагать, включен в данный список потому, что он считался патрональным святым царя Ивана¹¹.

В царской богомольной грамоте 1571 г., составленной по случаю войны со Швецией, в помощь на одоление врагов призывались Бог, Богородица, небесные силы, московские святители Петр, Алексей, Иона и Кирилл Белозерский¹².

Таким образом, в богомольных грамотах, как и в рассмотренных выше посланиях, списки покровителей государя и его воинства могли включать в себя и одних только русских святых, и совмещать в себе общехристианских и русских угодников.

Следуя традиции, патриарх Иов в 1598 г. составил послание царю Борису

⁹ Там же. С. 360, 361; АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 168. С. 320.

¹⁰ ААЭ. Т. 1. № 275. С. 312–313.

¹¹ См., напр.: Мельник А.Г. Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских святых в XVI веке // Царь и царство в русском общественном сознании. М., 1999. С. 38–48.

¹² ААЭ. Т. 1. № 283. С. 328.

Годунову в связи с военными действиями русских войск против крымских татар. В нем патриарх утверждал, что «также и ныне надеяние имеемъ на всемилостиваго въ Троицы славимаго Господа Бога, и его пречистую Богоматере, и на великаго Архистратига Михаила и прочихъ небесныхъ Силь безплотныхъ, и святаго славнаго Пророка и Предтечи Крестителя Господня Иованна, и молитвами великихъ святителей и Чудотворецъ Николы и Петра и Алексея и Ионы, и святыхъ Чудотворецъ Никиты и Иованна и Еуфимия и Ионы Архиепископовъ Новгородскихъ, и Леонтия и Исаия и Игнатия и Иякова Ростовскихъ Чудотворцевъ, и святыхъ преподобныхъ Чудотворецъ Сергия и Варлама и Кирилла, и святыхъ Стратотерпецъ Георгия, Дмитрия, Федора и Андрея Стратилатовъ, и святаго равно Апостоломъ самодержца Руския земли благовернаго Великаго Князя Владимира и сыновъ святыхъ праведныхъ Стратотерпецъ Бориса и Глеба, и святаго благовернаго Великаго Князя Александра Ярославича Невскаго...»¹³.

В своей основной идее данный список восходит к перечню митрополита Геронтия 1480 г.

В ответном послании царя Бориса патриарху Иову в том же 1598 г. в качестве небесных заступников русского воинства названы московские чудотворцы Петр, Алексей и Иона, и неопределенно обозначены «все святые»¹⁴.

Очевидно, в разное время из всего сонма небесных заступников русского воинства некоторые особо выделялись. При великом князе Василии III (1505–1533) в данном качестве фигурировали московские святители Петр и Алексей. В частности, у раки св. Петра митрополита этот государь молился перед военным походом¹⁵. Тех же московских святых как покровителей русских войск с первых лет своего правления почитал великий князь и затем царь Иван IV¹⁶. В середине XVI в. к ним добавился св. Иона митрополит¹⁷. Иван IV свою исключительную веру в помощь на войне святых Бориса и Глеба выразил своим демонстративным

¹³ ААЭ. СПб., 1836. № Т. 2. № 2. С. 8.

¹⁴ Там же. № 3. С. 10–11.

¹⁵ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 71.

¹⁶ Там же. С. 102–103, 110.

¹⁷ Там же. С. 162.

участием в службах перед началом и по завершении военных походов в московской Борисоглебской церкви на Арбате в 1562–1563 гг.¹⁸ А соответствующее отношение к Архистратигу Михаилу и Сергию Радонежскому при завоевании Казани в 1552 г. отразилось в устройстве по приказу царя Ивана посвященных им походных церквей, в которых он молился во время военных действий¹⁹. В свою очередь царь Федор Иванович возносил молитвы московским святителям Петру, Алексею и Ионе за их помощь в защите Москвы и Русского царства²⁰. На них же и Сергия Радонежского прежде всего полагался царь Борис Годунов²¹.

Из приведенных выше материалов вытекают следующие выводы. В качестве небесных покровителей московских государей и русского воинства во время военных действий в конце XV–XVI в. признавались не только святые воины, а и другие наиболее значимые тогда общехристианские и русские святые, преимущественно те, которые считались покровителями этих государей.

Люди того времени полагались на поддержку на войне не отдельных святых, а целых больших когорт угодников Божиих. В формировании групп небесных покровителей государей и их воинства с конца XV и до конца XVI в. существовали две постепенно развивающиеся традиции. В русле одной из них в такие группы включались как общехристианские, так и русские святые, в русле второй – только русские.

2. 2. Московский великий князь Василий III и культы русских святых

Московские государи в XV в. иногда посещали русские монастыри с богомольной целью. Так великий князь Василий II Темный побывал в Троице-Сергиевой и некоторых других обителях²². Судя по летописям и другим источникам, великий князь Иван III (1462–1505) не уделял особого внимания утверждению и распространению в своем государстве культов русских святых. Не

¹⁸ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 341, 344, 346, 354, 365.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 204–205.

²⁰ ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. 1-я пол. С. 14–15.

²¹ Там же. С. 12, 14–15.

²² ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 68; Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 159.

совершал он и регулярных богомольных путешествий. Иногда он приезжал в некоторые монастыри²³. Но такие посещения при нем не стали особой устойчивой традицией. Лишь незадолго до смерти, осенью 1503 г. он совершил поездку в Троице-Сергиев монастырь, Переславль-Залесский, Ростов и Ярославль²⁴. Вероятно, это было богомольное путешествие по святым местам²⁵, но прямо об этом в летописях не сказано.

Каково же было отношение к русской святости следующего московского великого князя Василия III (1505–1533)? Иначе говоря, какую роль в период его правления играли культы святых в религиозной и общественной жизни России? Конечно, надо иметь в виду, что в ту эпоху не существовало ясного разделения между этими двумя сферами. Для ответа на поставленный вопрос необходимо выяснить, какое внимание Василий III уделял публичному почитанию русских святых, сколь часто он предпринимал богомольные путешествия к их гробницам, занимался ли он насаждением и распространением их почитания? Данные вопросы в науке столь определенно еще не ставились. Основными источниками, использованными в работе, являются летописи, писцовые книги, акты, жития святых, надписи на памятниках культуры и некоторые другие документы.

Сначала приведем в хронологическом порядке свидетельства источников о богомольных путешествиях Василия III.

Первое надежно документированное известие о богомольной поездке великого князя Василия III относится к 16 июня 1510 г. Характерно, что оно содержится не в летописях, а в приписке в церковном уставе: «Лета 7018, ходиль велики (въ) Новгородъ да и Псковъ взять месяца ген. 20 д. А пришедь на Москву, былъ въ Сергиеве монастыре месяца июня 16, да поставиль свещу негас(имую) у Сергиева гроба»²⁶.

8 сентября 1510 г. «князь великий Василей Ивановичь всеа Русии выехалъ съ

²³ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 323.

²⁴ ПСРЛ. Т. 12. С. 257–258.

²⁵ Забелин Ив. Троицкие походы русских... С. 3.

²⁶ Титов А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву. Сергиев Посад, 1892. Вып. 3. С. 60; Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра // ЧОИДР. М., 1909. Кн. 3. С. 110.

Москвы въ Переславль, а после себя велель за собою быти великой княгине и былъ въ Переславле, а оттоле былъ во Юрьеве, и въ Суздале, и въ Володимери, и въ Ростове; а на Москву приехалъ князь великий Декабря въ 5, в четвертокъ»²⁷. Хотя прямо здесь не сказано, что Василий III совершил именно богомольное путешествие по перечисленным городам, но это более чем вероятно.

15 декабря 1513 г. великий князь присутствовал на освящении законченной постройкой надвратной церкви Сергия Радонежского с приделом Василия Парийского в Троице-Сергиевом монастыре²⁸.

В сентябре 1515 г. Василий III «с великою княгинею ездил к Троице в Сергиев монастырь, а оттоле ездил по городам»²⁹.

В июне 1518 г. «благочестивый и христоролюбивый князь великий Василий благословился у отца своего Варлама митрополита и поехалъ къ Живоначальной Троице въ монастырь преподобнаго Сергия чудотворца помолитесь и благословитесь, хотя пойти на свое дело на своего недруга Жихъдимонта короля Полскаго»³⁰. Ясно, что Василий III молился о победе над этим своим врагом.

В мае 1519 г. «выехалъ князь великий изъ града Москвы къ чудотворцу Николе на Угрешу»³¹, то есть в подмосковный Николо-Угрешский монастырь.

В декабре 1526 г. «князь великий былъ у Пречистые на Тихвине помолитесь»³². Как известно, главной святыней Тихвина являлась икона Богородицы Тихвинской, считавшаяся чудотворной. Несомненно, именно к ней обращался с молитвами Василий III.

25 сентября 1528 г. великий князь был «у Троицы в Сергиеве монастыре на чудотворцову память и с великою княгинею»³³.

Некоторое время спустя в том же 1528 г. великий князь «поехалъ по

²⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 13; ПСРЛ. М., 2005. Т. 20. С. 384.

²⁸ Иларию, Арсению. Ч. 2. С. 225; Краткий летописец Святотроицкия Сергиевы Лавры / публ. А. Бычкова // ЛЗАК. 1864 г. СПб., 1865. Вып. 3. С. 20.

²⁹ ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 142.

³⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 29; ПСРЛ. Т. 20. С. 394.

³¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 32; ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 267.

³² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 45; Новгородская Большаковская летопись / публ. Е.Л. Конявской // Новгородский исторический сборник. СПб., 2005. Вып. 10 (20). С. 374.

³³ Соловецкий летописец конца XVI в. С. 235.

чюдотворцемъ»: в Переславль, Ростов, Ярославль, Вологду, Белоозеро, Кирилло-Белозерский, Ферапонтов и Корнилиев Комельский монастыри³⁴.

Основная цель этой поездки состояла в следующем: Василий III со своей княгиней Еленой отправились «молити Господа Бога и Пречистую Богородицу и великаго чудотворца Кирила, въ еже датися има чадородию в наследие роду самодержавства ихъ всеа Русии»³⁵.

4 сентября 1530 г. в Троице-Сергиевом монастыре великий князь крестил своего сына Ивана, родившегося 25 августа этого года³⁶.

В конце 1530 г. на праздник Рождества Христова (25 декабря) Василий III «был у Пречистой на Тихвины»³⁷.

17 сентября 1531 г. «князь великы поехалъ къ живоначалной Троицы въ Сергиевъ монастырь къ чюдотворцовой памяти помолитися, и с великою княгинею Еленою и съ сыномъ своимъ со княземъ Иваномъ»³⁸.

22 сентября 1532 г. поехал великий князь из Москвы в Троице-Сергиев монастырь «къ чюдотворцовой памяти Сергиевой помолитися»³⁹.

10 марта 1533 г. поехал великий князь из Москвы «помолитися къ Николе къ Зарасскому на Осетрь»⁴⁰. Здесь имеется в виду почитаемая икона Николы Зарайского в городе Зарайске.

21 сентября 1533 г. «князь великий Василей Ивановичъ всея Русии выехалъ съ Москвы и съ великою княгинею Еленою и з детьми къ Живоначалной Троици въ Сергиевъ монастырь, къ чюдотворцовой памяти къ Сергиеве помолитися; а оттоле поехалъ на Волокъ на свою потеху. И на Волоце нача изнемогати ногою, и проявися болячка на нозе той, на стегне; и нача болезнь крепка быти отъ болячки тоя. И повеле князь великий вести себя съ Волока къ Пречистой въ Осифовъ монастырь помолитися; и оттоле на Москву привезоша его болного ноября 23, въ

³⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 46; Соловецкий летописец конца XVI в. С. 235.

³⁵ Житие Корнилия Комельского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 322.

³⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 50–53; ПСРЛ. Т. 20. С. 407.

³⁷ Новгородская Большаковская летопись. С. 375.

³⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 56; ПСРЛ. Т. 20. С. 409.

³⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 66; ПСРЛ. Т. 8. С. 280.

⁴⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 68; ПСРЛ. Т. 8. С. 282.

неделю»⁴¹. Вскоре Василий III умер.

Приведенная выше хроника позволяет сделать следующие выводы. Великий князь Василий III многократно посещал русские города и монастыри с целью молитвы у их святынь, которыми являлись гробницы угодников Божиих и почитаемые иконы. Он молился «о чадородии», то есть о даровании ему детей, и о победе над внешними врагами.

Государя часто в этих поездках сопровождала его семья – великая княгиня и дети. Чем старше становился Василий III, тем чаще он бывал в святых местах. На исходе жизни он посещал монастыри ежегодно. Характерно, что и жизнь великого князя подошла к концу в процессе последнего его богомолья в Иосифо-Волоколамской обители.

Причем, надо полагать, мы знаем не обо всех паломнических путешествиях Василия III. Косвенно это подтверждает то, что известия о части из них не попали в основные московские летописные своды. Так, об упоминавшейся выше поездке государя в Троице-Сергиев монастырь в 1510 г. мы узнаем лишь из записи в церковном уставе, а о поездке в ту же обитель в 1528 г. – из «Соловецкого летописца».

Но собранных данных достаточно, чтобы прийти к выводу: именно Василий III сформировал традицию регулярных богомольных путешествий представителей высшей государственной власти России по святым местам.

Особенно часто государь ездил в Троице-Сергиев монастырь к раке св. Сергия Радонежского. Это отметил еще немец Сигизмунд Герберштейн, посетивший Россию в 1517 и 1526 гг.: «Главный монастырь в Московии – в честь Св. Троицы, который отстоит от города Москвы на XII Нем. миль к Западу; похороненный там Св. Сергий, как говорят, совершает много чудес, и его набожно прославляет изумительное стечение племен и народов. Там бывает часто сам Государь (Василий III – А.М.), а простой народ стекается туда ежегодно в определенные дни, причем кормится от монастырских щедрот»⁴². Из восьми

⁴¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 75; ПСРЛ. Т. 8. С.285.

⁴² Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 66.

отмеченных выше посещений Троицкого монастыря великим князем три были приурочены к дню празднования памяти св. Сергия 25 сентября. Одна поездка, датированная просто сентябрем, также, вероятно, имела отношение к этому празднику. Еще одна поездка была связана с освящением монастырской церкви Сергия Радонежского. Время остальных трех посещений, очевидно, определил Василий III по собственному усмотрению. Своими частыми молитвами у гробницы св. Сергия Василий III немало способствовал активизации его культа. Василий III сформировал и обычай регулярных паломничеств в данную обитель. При том же правителе сложились два типа богомольных походов: короткий – в один духовный центр, и длинный – в целый ряд таких центров.

Теперь обратимся к вопросу, какова же была роль Василия III в поддержке и распространении почитания русских святых? Вполне очевидно, что наиболее явным и надежным способом утвердить устойчивое почитание определенного святого в каком-либо центре является строительство в нем храма, посвященного этому подвижнику благочестия. Значит, создание таких храмов представляло собой один из важнейших способов распространения культов святых. Попробуем обобщить все известные примеры покровительства Василия III сооружению и функционированию церквей во имя русских угодников Божиих.

Особенно определенно отношение великого князя к сооружению церквей, посвященных русским святым, выражено в официальной Никоновской летописи, в которой под 1514 г. помещена особая статья, озаглавленная: «Заложены быша церкви каменны делати въ Москве»⁴³.

Далее в этой статье говорится: «Тоя же весны благоверный и христоробивый князь великий Василей Ивановичь всея Русии со многимъ желаниемъ и верою повеле заложити и делати церквы каменныя и кирпичныя на Москве». Затем перечислены десять этих церквей. Семь из них были посвящены Богородице и общехристианским святым и три – русским подвижникам: «церковь Владимиръ святой въ садехъ», «за Неглинною церковь святой Леонтей чудотворецъ

⁴³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 18.

Ростовский», «за Неглинную церковь святыи Петръ чудотворецъ митрополить всея Руси»⁴⁴.

Наличие специального заголовка у этой статьи и само ее содержание красноречиво свидетельствуют о том, что великий князь придавал исключительное общественное значение сооружению названных храмов в своей столице. Явно не случаен состав русских святых, во имя которых были возведены названные три церкви. Князь Владимир был крестителем Киевской земли, епископ Леонтий мыслился как креститель Ростова, древнейшего города Северо-Восточной Руси и первый святой данного региона, митрополит Петр – первый предстоятель русской церкви, избравший Москву в качестве своего постоянного места жительства, и первый московский святой. Таким образом, вероятно, для Василия III данные святые олицетворяли всю историю христианства на Руси и конкретнее – преемственную духовную связь между Киевом, Ростовом и Москвой.

Возвратимся на один год назад. Как уже упоминалось, 15 декабря 1513 г. великий князь Василий III присутствовал на торжественном освящении церкви Сергия Радонежского с приделом Василия Парийского в Троице-Сергиевом монастыре⁴⁵. Последний святой считался небесным покровителем Василия III. Из этого следует вполне логичное предположение о причастности государя к заказу строительства данного храма⁴⁶. В том же 1513 г. или в ближайшее последующее время Василий III повелел построить в своей резиденции, Александровой слободе, церковь во имя московского святого Алексея митрополита⁴⁷.

Великий князь содействовал строительству кирпичного собора Бориса и Глеба в Ростовском Борисоглебском монастыре в 1522–1523 гг. над захоронением основателей данной обители преподобных Феодора и Павла⁴⁸. В летописях под

⁴⁴ Там же. С. 18.

⁴⁵ Иларий, Арсений. Ч. 2. С. 225.

⁴⁶ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра // ЧОИДР. М., 1909. Кн. 3. С. 107; Кавельмахер В.В. Памятники архитектуры древней Александровой слободы. Владимир, 1995. С. 7.

⁴⁷ Кавельмахер В.В. Новые исследования Распятской колокольни Успенского монастыря в Александрове // Реставрация и архитектурная археология: Новые материалы и исследования. М., 1991. С. 110–124.

⁴⁸ Повесть о Борисоглебском монастыре (около Ростова) XVI века / публ. Х. Лопарева. СПб.,

1527 г. отмечено, что великий князь Василий Иванович в Москве «церковь поставилъ камену же святыхъ мученикъ Бориса и Глеба на Орбате за Неглимною»⁴⁹.

Существует недостаточно документированная версия о строительстве по заказу Василия III около 1528 г. собора Никиты мученика с приделом св. Никиты Переславского в Переславском Никитском монастыре⁵⁰.

Согласно летописям, в августе 1532 г. «князь великий Василей Ивановичь всеа Руси поставилъ церковь деревяную обетную у Благовещенья на старомъ Ваганкове, Усекновение честныа главы Иоанна Крестителя, а у нее два придела, Фома апостоль да Петръ чюдотворецъ. Сего ради потщася великий государь, и обеть свой соверши, и приять дело своима рукама первие всехъ делателей, и по немъ начаша делати, и совершиша единымъ днемъ; того же дни и священа, бысть же на освящении томъ князь великий съ великою княгинею, и съ сыномъ со Иваномъ, и з боляры, и множество народа»⁵¹.

По заказу того же государя кирпичная церковь Усекновения главы Иоанна Предтечи с приделом Кирилла Белозерского была построена в 1531–1534 гг. в Кирилло-Белозерском монастыре⁵².

Как видим, по приказу и на средства великого князя Василия III были построены самостоятельные и придельные церкви во имя следующих русских святых: князя Владимира, Петра митрополита, Леонтия Ростовского, Алексея митрополита, Сергия Радонежского, Никиты Переславского, Кирилла Белозерского, Бориса и Глеба. По своему статусу эти храмы являлись приходскими, монастырскими, и один из них (Алексея митрополита) находился в личной резиденции великого князя. Закладка и освящение некоторых из этих храмов происходила при участии самого государя. Значит, именно великий князь

1892. С. 12–14.

⁴⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 46; ПСРЛ. Т. 20. С. 404.

⁵⁰ Ильинский П. Переславский Никитский монастырь и его подвижник преподобный Никита столпник. Владимир, 1897. С. 10; Воронин Н.Н. Переславль Залесский. М., 1948. С. 30–31.

⁵¹ ПСРЛ. Т. 20. С. 412; ПСРЛ. Т. 8. С. 278.

⁵² Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь... Т. 1, вып. 1. С. 101, 169, 170; Зимин А.А. Краткие летописцы XV–XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Т. 5. С. 30–31.

Василий III сформировал традицию государственного покровительства созданию церквей во имя русских святых. Он был также первым московским государем, намеренно способствовавшим насаждению почитания этих подвижников в России.

Известно, что обычай жертвовать шитые покровы, возлагавшиеся на раки или непосредственно на мощи святых, выражал одну из характерных черт практики почитания этих подвижников в XVI в. По повелению великого князя Василия III были изготовлены дорогие лицевые покровы для гробниц святых Петра митрополита в 1512 г.⁵³, Леонтия Ростовского в 1514 г.⁵⁴, Кирилла Белозерского в 1514 г.⁵⁵, Сергия Радонежского (два покрывала)⁵⁶. Один из этих двух покрывал точно датирован 1525 г.⁵⁷ Мы не знаем ни одного случая создания подобных покрывал по заказу предшествовавших московских великих князей. Следовательно, традиция жертвовать покровы для гробниц подвижников благочестия от лица представителей высшей государственной власти сложилась при непосредственном участии Василия III.

Выше мы видели, что большинство проявлений почитания святых Василием III носило подчеркнуто публичный характер. Особенно ярко данная черта обозначилась в следующих обстоятельствах. Под 1518 и 1519 гг. в летописях содержатся рассказы о чудесных исцелениях больных у раки с мощами св. Алексея митрополита, находившейся в московском Чудовом монастыре⁵⁸. Узнав об этих чудесах, Василий III с митрополитом всея Руси Варлаамом возглавили процессию, состоявшую из архиереев, других представителей церкви и множества москвичей, к гробнице св. Алексея. «Прииде же благоверный и христоробивый князь великий Василие Ивановичь и, видевъ таковаа чюдеса, припаде и поклонился святому и божественному телу святителя и чюдотворца Алексиа, и возрадовася радостию

⁵³ Маясова Н.А. Памятники средневекового лицевого шитья из собрания Успенского собора // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985. С. 200.

⁵⁴ Титов А.А. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М., 1911. С. 41.

⁵⁵ Маясова Н.А. Древнерусское лицевое шитье из собрания Кирилл-Белозерского монастыря // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 209.

⁵⁶ ВКТСМ. С. 26.

⁵⁷ Николаева Т.В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1968. С. 140, табл. 69.

⁵⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 31, 32–33; ПСРЛ. Т. 20. С. 397–398.

великою зело...»⁵⁹. Таким образом, этим исцелениям был придан высокий государственный и церковный статус.

Итак, великий князь Василий III придавал особое значение активному публичному почитанию русских святых. При непосредственном участии этого князя были выработаны следующие традиции их почитания представителями высшей государственной власти: традиция регулярных богомольных походов московских государей к гробницам святых, традиция государственного покровительства строительству храмов во имя данных святых, традиция жертвовать покровы от лица московских государей гробницам святых, традиция активного содействия государей утверждению и распространению почитания святых в России. Как видим, Василий III выступил в роли основоположника этих и некоторых других религиозных практик⁶⁰.

Таким образом, при великом князе Василии III роль культов русских святых в религиозной и общественной жизни страны необыкновенно возросла. По существу, почитание этих подвижников было возведено в ранг государственной политики.

2. 3. Московские государи как проводники культов русских святых в XVI в.

Рассмотрим слабо исследованный вопрос о роли московских государей в поддержке и распространении почитания русских святых в России в XVI в. Вполне очевидно, что наиболее явным и надежным способом утвердить устойчивое почитание определенного святого в каком-либо центре является строительство в нем храма, посвященного этому подвижнику благочестия. Значит, создание таких храмов представляло собой один из важнейших способов распространения культов святых. Ранее частично были рассмотрены некоторые случаи строительства храмов над захоронениями русских святых по заказу московских правителей XVI в.⁶¹

Далее попытаемся обобщить все известные примеры покровительства

⁵⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 33.

⁶⁰ Мельник А.Г. Вода в христианских сакральных практиках Древней Руси конца X–XVII веков // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира. М., 2017. С. 510–511.

⁶¹ Баталов А.Л. Моление о чадородии... С. 122, 127.

московских государей сооружению и функционированию церквей во имя русских подвижников благочестия. Основными источниками по данному вопросу являются летописи, писцовые книги, акты, разрядные книги и некоторые другие документы.

Свидетельств о строительстве церквей во имя русских святых по заказу московских государей XV – начала XVI в. крайне мало. Разумеется, выражение «по заказу» означает, что здание сооружено на средства соответствующего заказчика. Известно, что в 1461 г. по повелению великого князя Василия II Темного в Москве был возведен храм Иоанна Предтечи с приделом Варлаама Хутынского, что привело к утверждению почитания последнего в этом городе⁶². Дошедшие до нас источники и в первую очередь летописи умалчивают о том, что московский великий князь Иван III (1462–1505) предпринимал специальные усилия по распространению культов русских святых в своем государстве. В частности, не обнаружено свидетельств о создании по его заказу церквей во имя таких подвижников.

В этом отношении ситуация изменилась при следующем московском государе, Василии III (1505–1533). Выше уже была рассмотрена его активная деятельность, способствовавшая строительству храмов во имя русских святых. Показано также, что именно Василий III сформировал традицию государственного покровительства такому строительству. Он был также первым московским правителем, намеренно насаждавшим почитание русских подвижников благочестия в России.

Данная традиция продолжала активно развиваться при царе Иване IV (1533–1584). Одно из наиболее ранних свидетельств этого рода относится еще к 1536 г. По сообщениям летописей, в феврале 1536 г. литовские войска осадили русский город Себеж. Но «Божию помощью и пречистыа Его Матери посещениемъ и преподобнаго чюдотворца Сергия молитвами» русские защитники города вышли победителями. И тогда великая княгиня Елена Глинская, правительница страны при малолетнем государе Иване Васильевиче, повелела «въ граде Себежи

⁶² ПСРЛ. Т. 20. С. 271; ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2. Стб. 147.

поставити церковь Живоначальную Троицу, и въ ней придель Успение пречистые владычицы и присновдевицы Марии, а другой придель Покровъ святыа Богородицы, а третий придель святого и великаго чюдотворца Сергия»⁶³.

В 1538 г. во Пскове была построена церковь Алексея митрополита «по слову» великого князя Ивана Васильевича на месте обрушившегося более раннего одноименного храма⁶⁴.

Надо полагать, выражение летописца «по слову» означало не просто приказ, а и соответствующую материальную помощь. Тогда упомянутому великому князю было всего лишь восемь лет. Поэтому, вероятно, решение об этой помощи было принято в его окружении.

В зрелые годы Иван IV всячески способствовал строительству церквей во имя русских святых.

По его приказу в 1551 г. недалеко от Казани сооружен город Свияжск, в котором тогда же были построены церкви Рождества Богородицы и Сергия Радонежского⁶⁵. Можно не сомневаться в том, что сам государь выбрал посвящения этих двух храмов.

Сразу после завоевания Казани в 1552 г. царь Иван IV повелел построить в ней собор Благовещения⁶⁶, в котором писцовой книгой 1566–1568 гг. отмечены придельные церкви Борисоглебская и муромских чудотворцев Петра и Февронии⁶⁷. Надо полагать, оба этих придела были устроены по приказу того же государя. Вероятно, также по царскому указу в Казани была построена и приходская церковь Сергия Радонежского, отмечаемая летописями⁶⁸ и упомянутая той же писцовой книгой⁶⁹.

В Ростовском Авраамиевом монастыре по приказу Ивана IV был построен

⁶³ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 109; ПСРЛ. Т. 20. С. 437.

⁶⁴ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 108.

⁶⁵ ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 59–62.

⁶⁶ Там же. Стб. 470.

⁶⁷ Материалы по истории народов СССР. Вып. 2. Материалы по истории Татарской АССР. Писцовые книги города Казани 1565–68 гг. и 1646 г. Л., 1932. С. 5.

⁶⁸ ПСРЛ. Т. 6. С. 310.

⁶⁹ Материалы по истории народов... С. 6.

Богоявленский собор с приделом Авраамия Ростовского (1554/55)⁷⁰.

В 1557 г. Иван Грозный дал 1000 рублей на строительство в Соловецком монастыре Спасо-Преображенского собора, среди придельных храмов которого была и церковь во имя местных святых Зосимы и Савватия⁷¹.

В 1559 г. царь присутствовал на торжественном освящении приделов Варлаама Хутынского и Александра Свирского собора Покрова на Рву в Москве, построенного по его приказу в память о покорении Казани⁷².

В 1560 г. царь повелел для детей своих царевичей Ивана и Феодора делать в Московском Кремле «дворь особной» и на нем «храмъ большой поставити Сретение Господа нашего Иисуса Христа, а придель теплую церковь святого преподобномученика Никиты Переславского чудотворца»⁷³.

В 1563 г. в присутствии царя Ивана IV в Можайске, на площади у государева двора произошло освящение дубовой Успенской церкви с приделами Усекновения главы Иоанна Предтечи, Петра митрополита, Сергия Радонежского и Никиты Переславского⁷⁴.

По приказу Ивана Грозного в Ростове построена церковь Вознесения (1565/66) с приделом юродивого Исидора Ростовского над могилой этого подвижника⁷⁵.

В 1569 г. в Клопском монастыре близ Великого Новгорода на средства, пожертвованные царем Иваном IV, началось строительство каменного Троицкого собора над захоронением святого Михаила Клопского⁷⁶. Согласно описи 1582 г., собор включал в себя придел, посвященный данному подвижнику⁷⁷.

Особенно явно стремление царя Ивана Грозного распространять православие

⁷⁰ Титов А.А. Ростовский Богоявленский Авраамиев... С. 21, 27.

⁷¹ Досифей, архим. Летописец Соловецкий на... С. 28.

⁷² ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 320.

⁷³ Там же. С. 328–329.

⁷⁴ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 370; 1596–98. МА. № 4. С. 15.

⁷⁵ Мельник А.Г. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 18–29.

⁷⁶ ПСРЛ. Т. 30. С. 175.

⁷⁷ Гневушев Г.М. Церкви и ризницы трех монастырей Новгородской области по описи 7090–1582 г. // Сборник Новгородского общества любителей древности. Новгород, 1910. Вып. 3. С. 2.

и почитание русских святых проявилось в 1577 г., когда в только что завоеванных городах Ливонии он приказывал строить церкви, посвященные этим угодникам Божиим. В городе «Луже» «указал государь поставити храм святых страстотерпец Бориса и Глеба да в пределе Успение святыя Анна, матери святыя Богородицы»⁷⁸. В городе «Чествине» царь приказал поставить «храм Стретение пресвятыя Богородицы Владимирские Одигитрия, а предел чудотворца Сергия, а другой предел Всеволод»⁷⁹.

Очевидно, в последнем случае имелся в виду святой князь Всеволод-Гавриил Псковский. В городе «Борзуне» государь повелел построить церковь Петра митрополита⁸⁰. В «Ерли» «указал государь в городе строению быть: поставити храм Положение честнаго пояса пречистые Богородицы да в пределе Александра Свирского чудотворца»⁸¹. В городе «Володимирце» царь повелел построить храм Успения Богородицы с приделом Сергия Радонежского⁸².

Русские святые, в честь которых царь приказывал создавать названные храмы, принадлежали, в основном, к числу самых популярных в то время отечественных подвижников благочестия. Таковы Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Петр митрополит, Александр Свирский⁸³. Ясно, что их особо почитал и сам государь. Только Всеволода-Гавриила нельзя причислить к особо популярным тогда святым. Но известно, что перед военным походом 1577 г. Иван Грозный молился в Пскове у гробницы этого подвижника благочестия⁸⁴. Значит, царь считал его своим небесным покровителем в Ливонской войне.

В период правления царя Федора Ивановича (1584–1598) известны следующие примеры строительства по его заказу храмов во имя русских святых. В Переславле-Залесском на государевом дворе в 1584 г. была освящена церковь

⁷⁸ Разрядная книга 1475–1605 / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. М., 1982. Т. 2, ч. 3. С. 503.

⁷⁹ Там же. С. 527.

⁸⁰ Там же. С. 531.

⁸¹ Там же. С. 547.

⁸² Ливонский поход царя Иоанна Васильевича Грозного в 1577 и 1578 годах // Военный журнал. 1853. № 5. С. 110.

⁸³ См. 3-ю главу настоящей работы.

⁸⁴ Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 536.

Петра митрополита⁸⁵. В Москве при соборе Покрова на Рву в 1588 г. построена придельная церковь во имя юродивого Василия Блаженного⁸⁶. Царь Федор повелел в 1587/88 г. начать строительство Троицкого собора над могилой святого Антония Сийского в Антониевом Сийском монастыре⁸⁷. В 1597 г. в этом храме существовал придел Антония Сийского⁸⁸, вероятно, задуманный изначально.

Все московские государи XVI в. активно инициировали строительство церквей во имя своих патрональных святых⁸⁹. Но это были, за единственным исключением, общехристианские святые. И только небесный патрон царя Бориса Годунова (1598–1605) – святой князь Борис, в честь которого он был наречен, – являлся русским подвижником благочестия. В сознании людей того времени он был неотделим от святого князя Глеба. Поэтому царь Борис Годунов поощрял сооружение церквей во имя Бориса и Глеба.

Такие храмы возникли в основанных этим государем городах Цареве-Борисове⁹⁰ и Борисовом городке⁹¹. Содействовал царь Борис строительству церкви Бориса и Глеба в Епанчине остроге⁹². На средства того же государя были построены Борисоглебские церкви в дворцовых селах Ченчюги и Борисоглебское Казанского уезда⁹³.

Кроме всех упомянутых выше, судя по косвенным признакам, немало церквей в XVI в. возникло и в последующем функционировало при поддержке московских правителей. Так, явно на их средства создавались храмы на

⁸⁵ Ильинский П.В. Петромитрополитская церковь в Переславле-Залесском // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1904. Т. 6. С. 106; Раппопорт П.А. Русское шатровое зодчество конца XVI века // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1949. Т. 2. № 12. С. 250.

⁸⁶ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 38.

⁸⁷ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 3. С. 30.

⁸⁸ Библиотека Академии наук. Отдел рукописей. Архангельское собр. Д. 375. Л. 8 об.

⁸⁹ Мельник А.Г. Практика посвящений храмов во имя... С. 38–48.

⁹⁰ Раппопорт П.А. Зодчий Бориса Годунова // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 215–221.

⁹¹ Материалы для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства (Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ.) в XVI–XVIII столетии / собр. Д.И. Багалеем. Харьков, 1886. С. 5–9.

⁹² РИБ. СПб., 1875. Т. 2. № 47. Стб. 66–74.

⁹³ Писцовые материалы дворцовых владений второй половины XVI века / сост. Е.И. Колычева, Н.П. Воскобойникова. М., 1997. С. 216, 223.

государевых дворах, существовавших в некоторых городах страны. Выше упоминалась церковь Петра митрополита на государевом дворе в Переславле-Залесском. Согласно писцовой книге 1577/78 г., в Коломне на государевом дворе стояла церковь Петра и Павла с приделом Сергия Радонежского⁹⁴. В Можайске на государевом дворе, по писцовым книгам 1595–1598 гг., числилась церковь Николы Чудотворца с приделом Леонтия Ростовского⁹⁵.

В селах и погостах дворцовых земель, то есть в личных владениях московских государей, писцовыми книгами второй половины XVI в. отмечены следующие храмы, посвященные русским святым. В Михайловском погосте, в сельце Нижнем Конце Обонежской пятины писцовой книгой 1550/51 г. зафиксирована церковь Сергия Радонежского⁹⁶. На погосте Игрицкой волости Ярославского уезда, по сведениям писцовых книг 1568–1569 гг., находилась церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских⁹⁷. В селе Хороброво Угличского уезда, принадлежавшем до 1574 г. царю Ивану IV, имелась в то время церковь Леонтия Ростовского⁹⁸. На погосте Валга Вологодского уезда в 1589–1590 гг. стояла церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских⁹⁹. В те же годы в сельце Кобылино того же уезда была церковь Павла Обнорского¹⁰⁰. На безымянном погосте Орловского уезда писцовая книга 1594/95 г. зафиксировала церковь Бориса и Глеба¹⁰¹. Вполне вероятно, что большинство этих церквей было построено по приказам московских государей XVI в.

В ряде городов России того времени действовали ружные церкви. Тогда ружными являлись те храмы, которые содержались либо на счет местного населения, либо на государственный счет¹⁰², то есть на деньги московских

⁹⁴ ГР. № 1. С. 17–18.

⁹⁵ МА. № 4. С. 13.

⁹⁶ ПКНЗ. М., 1999. Т. 2. С. 14.

⁹⁷ Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Поместные земли. СПб., 2000. С. 135.

⁹⁸ АРГАМ. М., 1998. № 132. С. 321.

⁹⁹ Переписная книга дворцовых земель Вологодского уезда 1589–1590 гг. // Северный археографический сборник. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 160.

¹⁰⁰ Там же. С. 181.

¹⁰¹ ПКМГ. СПб., 1877. Отд. 2. № 10. С. 1063.

¹⁰² Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1997. Вып. 22. С. 231.

правителей. В Свияжске писцовая книга 1565/66–1567/68 гг. описала ружную церковь Константина и Елены с приделами Леонтия Ростовского и Андрея Критского¹⁰³. В Казани, по писцовой книге 1565–1568 гг., числилась ружная церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁴. В Коломне писцовая книга 1577/78 г. отметила ружные церкви Алексея митрополита и Петра митрополита¹⁰⁵. В Кашире писцовая книга 1577/78–1578/79 гг. обозначила место сгоревшей после набега татар ружной церкви Петра митрополита¹⁰⁶. В Изборске писцовая книга 1584/85–1587/88 гг. зафиксировала ружную церковь Сергия Радонежского¹⁰⁷. Велика вероятность, что некоторая часть этих храмов возникла по заказу московских правителей.

Обобщая приведенные выше наблюдения, можно предложить следующие выводы. Традиция широкого строительства церквей во имя русских святых по заказу московских государей сложилась в период правления великого князя Василия III. Эта традиция поддерживалась и развивалась при всех последующих государях XVI в.: Иване IV, Федоре Ивановиче и Борисе Годунове. Данные церкви преимущественно строились во имя наиболее известных и популярных в XVI в. святых – Бориса и Глеба, Сергия Радонежского, Петра митрополита, Алексея митрополита, Леонтия Ростовского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, князя Владимира, Феодора, Давида и Константина Ярославских, Никиты Переславского, Александра Свирского. Но московские государи иногда заказывали храмы, посвященные и менее известным в то время подвижникам: Исидору Ростовскому, Антонию Сийскому, Авраамию Ростовскому, Петру и Февронии Муромским, Павлу Обнорскому, Михаилу Клопскому, Василию Блаженному, Всеволоду-Гавриилу Псковскому.

Рассматриваемые церкви создавались над могилами святых в монастырях и городах как приделы при городских соборах, как храмы на государевых дворах, как

¹⁰³ ГР. № 33. С. 372.

¹⁰⁴ Материалы по истории народов... С. 23.

¹⁰⁵ ГР. № 1. С. 22–23.

¹⁰⁶ Там же. № 2. С. 78.

¹⁰⁷ Там же. № 22. С. 181.

обычные приходские церкви в городах, селах и погостах.

Создание храмов над гробницами святых или на государевых дворах демонстрировало обществу особую приверженность московских правителей к культу соответствующих подвижников. Это должно было усиливать популярность последних. Еще более ее усиливало и распространяло строительство приходских церквей в городах, погостах и селах страны.

Таким образом, все сказанное выше свидетельствует, что в XVI в. сложилась и развивалась устойчивая практика активного содействия московских государей распространению в России почитания отечественных святых. Данная практика тогда стала существенной частью государственной политики.

Надо полагать, этому примеру следовали и представители других социальных слоев России, особенно – знати¹⁰⁸. Но, конечно, никто из них не мог сравниться по количеству построенных по их заказу храмов во имя русских святых с государями.

Значит, московские правители были главными проводниками культов этих угодников Божиих в XVI в.

2. 4. Царь Иван IV и культ святого Никиты Переславского

В разные периоды XVI в. у московских государей складывалось некое особое отношение к культу тех или иных русских святых. В качестве очень выразительного подобного примера в этом параграфе будет рассмотрена история формирования такого отношения царя Ивана IV к культу св. Никиты Столпника Переславского.

Данный выбор обусловлен наличием достаточного количества соответствующих источников. Имеются в виду Житие указанного преподобного (далее в этом параграфе – Житие), посвященные ему службы, летописи, различные акты, другие документы, а также данных археологии.

Известно, что почитание многих святых в эпоху допетровской России носило преимущественно местный характер, то есть оно редко выходило за пределы тех

¹⁰⁸ См. 3-ю главу настоящей работы.

небольших регионов, где находились их гробницы. Вместе с тем, культы некоторых святых в определенные периоды истории преодолевали узко региональные рамки и приобретали важное общественное и даже государственное значение¹⁰⁹. К их числу, как увидим ниже, принадлежал и культ св. Никиты Переславского.

Местом захоронения и первоначального почитания интересующего нас святого является Никитский монастырь, расположенный близ Переславля-Залесского. По данным археологии, захоронение преп. Никиты произошло во второй половине XII – первой половине XIII в.¹¹⁰

Однако его культ получил оформление лишь в конце XIV–XV в., что выразилось в составлении в данном столетии Жития подвижника¹¹¹, службы ему¹¹², во включении его памяти в месяцесловы¹¹³, в подобающем оформлении места его упокоения в соборе Никитского монастыря. Характерной чертой этого оформления являлось то, что на надгробии святого лежали принадлежавшие ему железные кресты и вериги¹¹⁴. По мнению исследователей, преп. Никита был причислен к лику святых в XV в.¹¹⁵

В Житии св. Никита представлен как целитель недужных¹¹⁶. Особенно определенно это выражено в посвященной ему службе¹¹⁷. В ней же отмечено целительное свойство упомянутых выше железных крестов преподобного¹¹⁸. Следовательно, именно исцеления от болезней надеялось получить большинство

¹⁰⁹ См. напр.: Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 35; Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 75–93.

¹¹⁰ Станюкович А.К. Гробница преподобного Никиты... С. 21.

¹¹¹ См.: Понырко Н.В. Житие Никиты Столпника Переяславского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 309–310; Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 309–322.

¹¹² Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 206.

¹¹³ Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 320.

¹¹⁴ Мельник А.Г. История надгробного комплекса св. Никиты Столпника Переславского // Макариевские чтения. Христианская символика. Можайск, 2009. Вып. 16. С. 376–389.

¹¹⁵ Васильев, 1893. С. 108–109; Голубинский, 1903. С. 75–76.

¹¹⁶ Месяца мая 24 день. Слово преподобного отца Никиты Стлпника. Господи, благослови, отче / публ. М.А. Федотовой // Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 326, 327.

¹¹⁷ РГБ. Ф. 304. I. № 644. Л. 60 об., 63 об., 64, 65–65 об.

¹¹⁸ Там же. Л. 63 об. – 64.

молившихся у его гробницы.

В начале XVI в. утвердился обычай торжественных посещений святых мест московскими государями для поклонения гробницам избранных русских чудотворцев. В число таких мест иногда включался и Переславль-Залесский. В рамках больших богомольных путешествий в нем побывали великие князья Иван III¹¹⁹ и Василий III¹²⁰, а также царь Иван IV¹²¹. Поскольку преп. Никита являлся в то время единственным официально признанным святым этого города, то, надо думать, все названные правители молились у его раки. Однако до середины XVI в. они никак не выделяли преп. Никиту в ряду других русских подвижников благочестия.

Переломным в данном отношении стал 1553 г. В мае – июне этого года Иван IV вместе с царицей Анастасией и наследником престола младенцем Димитрием предпринял большое богомольное путешествие по многочисленным святым местам России¹²². К несчастью, царевич Димитрий на обратном пути в Москву скончался. Спешно тем же летом 1553 г. царь и царица поехали молить о даровании наследника, в первую очередь – к ростовским святыням¹²³. «Степенная книга» повествует: «Приидоша въ Ростовъ и быша у всехъ, иже тамо чюдотворцевъ, молящеся. У честныя же раки святаго Леонтия прилежно моляхуся со усердиемъ, просяще у Бога чадородия въ наследие царствию своему. И ту малу некакю ослабу отъ печали яко ощутиша. И оттуду приидоша въ Переаславль и тамо у цельбоноснаго гроба преподобнаго Никиты и у честныхъ его веригъ знаменашася и несуменною верою о чадородии моляша Бога со слезами въ сокрушении сердца, святаго же Никиту, яко благонадежна ходатая къ Богу имуще. Милосердый же Богъ молитвами угодника Своего абие отъять скорбь отъ сердець ихъ и благорадостны учини ихъ и яко некое благонадежно извещение прияти дарова имъ. И того же дъни приидоша во градъ и во царскомъ дому своемъ обрадовано почиша. И ту

¹¹⁹ ПСРЛ. Т. 12. С. 257–258.

¹²⁰ ПСРЛ. СПб., 1904. Т.13. 1-я пол. С. 46.

¹²¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147, 231–232, 273–274; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 399–400.

¹²² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 231 – 232.

¹²³ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 83.

царица зачать во чреве. И оттуду во царствующий градъ Москву, веселящися, приидоша, и благодаряще Бога. Егда же приспе время, и родися има богодарованный сынъ и наречень бысть отчимъ благодатнымъ именемъ царевичъ Иванъ. И бысть радость неизреченна о рожестве его всемъ людемъ Рускаго царствия»¹²⁴.

В процитированной статье рождение наследника престола (1554 г.) истолковано как результат чудесной помощи св. Никиты. Поскольку «Степенная книга» являлась официальной летописью, с содержанием которой хорошо был знаком сам участник описанных событий царь Иван IV¹²⁵, то можно не сомневаться, что он именно так и думал.

Сходная статья имеется в «Казанском летописце»¹²⁶. В нем кроме того описано чудо с водой, взятой из колодца св. Никиты, которой омыли младенца царевича Ивана. Причем отмечено, что об этом было «возвещено» царю Ивану Васильевичу¹²⁷.

Все это необыкновенно повысило значение преп. Никиты в глазах монарха, который стал всячески демонстрировать свою приверженность к его культуре. В 7063 (1554/55) г. Иван IV «пожаловал» богатый лицевой покров на гробницу св. Никиты, вышитый в мастерской царицы Анастасии¹²⁸. Особенно красноречиво новое отношение царя к преп. Никите обозначилось в следующем фрагменте Никоновской летописи: «Лета 7065-го Септевриа въ 10 день (1556 г.), выехалъ царь и великий князь и съ своею царицею и великою княгинею Анастасиею и съ своимъ царевичемъ Иваномъ Ивановичемъ, и братъ его съ нимъ князь Юрии Васильевичъ, к Троице и къ чудотворцу Сергию. И Здвижение честнаго Креста праздновали государи у Троицы въ монастыре и братию довольно учредивъ и поехали государи въ Переславль къ великому Никите чудотворцу молитися. И у Никиты чудотворца

¹²⁴ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 651.

¹²⁵ Покровский Н.Н. Афанасий (в миру Андрей) // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 73–79.

¹²⁶ ПСРЛ. Т. 19. Стб. 483–485.

¹²⁷ Там же. Стб. 485–486.

¹²⁸ Братко Ю.П. Шитые изображения Никиты Столпника и преподобного Даниила, Переславских чудотворцев, в собрании ПЗМ // Убрус. 2008. № 9–10. С. 23, 26; Маясова Н.А. Древнерусское шитье. М., 1971. С. 27, табл. № 43.

въ монастыре государи теплою верою и съ великимъ усердиемъ праздноваше, и въ монастырь многие земли подаде на прекормление братии, и повеле игумену общину соделати – преже бо сего особнякъ былъ – и многи денгы вдаше на собрание братии и велий монастырь соградиша в честь Богу и угоднику его Никите чудотворцу»¹²⁹.

Как видим, царь выразил свое почитание преподобного не только обращенными к нему молитвами, а и земельными пожертвованиями Никитскому монастырю. Более того, царь дал деньги на обустройство последнего и даже изменил внутренний строй его жизни с особножитного на общежительный.

Вероятно, в представлении Ивана IV культу особо почитаемого преподобного должен был соответствовать именно общежительный монастырский порядок.

В 1560 г. по повелению Ивана IV «у царевичевъ на дворе» в Московском Кремле построили Сретенскую церковь и при ней «придель теплую церковь святаго преподобномученика Никиты Столпника Переславского чудотворца»¹³⁰. Поскольку эта придельная церковь была отапливаемой, то именно ее юные царевичи чаще всего посещали в зимнее время года, что, надо думать, по мысли царя призвано было служить укреплению их приверженности к культу преп. Никиты – чтобы они всегда могли обратиться к нему за помощью.

В 1563 г. в присутствии царя в Можайске, на площади у государева двора, состоялось освящение дубовой Успенской церкви, один из приделов которой был посвящен Никите Переславскому¹³¹. В том же 1563 г. Иван IV назвал Никиту среди тех святых, которые помогли ему завоевать Полоцк¹³². Следовательно, преп. Никита тогда воспринимался как покровитель русского воинства.

В 1561–1564 гг. на месте старого собора Никиты великомученика Переславского Никитского монастыря на средства Ивана IV был воздвигнут новый каменный одноименный храм, больший по размерам. Когда в 1564 г. он был

¹²⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 273–274.

¹³⁰ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 328–329.

¹³¹ МА. № 4. С. 63–64; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 370.

¹³² ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 360, 361.

закончен постройкой, царь приказал послать из Москвы для него «деисус и праздники и пророки и поставные иконы, все серебром обложены и золотом украшены. И пред своим царским шествием иконописцев и мастеров послал и в светлицы окончины делати наспех, в церкви устроить и паникадила, и подсвечники, и свечи поставные, и книги и прочими лепотами церковными наполняше; другую утварью: сосуды и судари, и пеленами, и покровы, престолы украсити бархаты и камками золотыми»¹³³.

В процессе освящения Никитского храма 14 мая 1564 г. «сам государь ко образом прикладывашеся, и у гроба святого тепле слезы испущающе, и умильно моляшеся, и со благоверным царевичем Иваном, и покровы на гробницу чудотворцеву полагаше, и золотницы ко образом прикладаше, и гробницу святого и мощи целоваше»¹³⁴.

В том же тексте есть два фрагмента, необыкновенно отчетливо характеризующие возросшую значимость культа св. Никиты. Согласно первому из них, вторая жена Ивана IV царица Мария, присутствовавшая на освящении упомянутого Никитского собора, «учала наказывати игумену и всей братии и молебнo глаголати сокрушенным сердцем, чтоб де есте молили всемилостиваго Бога и пречистую его Матерь пречистую Богородицу и великих чудотворцевъ Петра и Алексея и Иону и преподобных чудотворцев Сергия и Никона, и Никиту переславскаго чудотворца о здравии благочестиваго царя Ивана Васильевича всея Руси самодержца да о нашем здравии, и о благоверных царевичев Иване и Федоре и впредь бы есте молили Бога и пречистую его Матерь, и великих чудотворцев русских и преподобнаго чудотворца Никиту, чтоб нам господь Бог даровал плод чреву в наследие царствия нашего, и о долголетствии нашем, и о чадах наших. И паки молили бы есте господя Бога и пречистую его Матерь, и всех святых о устройении землем, и о тишине, и о мире всего православнаго христианства»¹³⁵.

Во втором фрагменте св. Никита представлен защитником России от

¹³³ Повесть о свершении большия церкви Никитского монастыря / публ. М.Н. Тихомирова // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 252.

¹³⁴ Там же. С. 253.

¹³⁵ Там же. С. 254.

внешней агрессии: его и других избранных чудотворцев «молением, окоянии полцы литовстии возвратишася вспять»¹³⁶.

Таким образом, преп. Никита был поставлен в ограниченный ряд самых значимых в то время «великих» русских святых. Вместе с ними он призван был ходатайствовать перед Богом об увеличении потомства царя и об «устроении землем», то есть о благополучии всего Русского государства и о его защите от внешней опасности. Так обозначилось государственное значение культа св. Никиты.

В 1571 г. в «проклятой грамоте», то есть в специальном документе, удостоверяющем верность царю Ивану Грозному князя И.Ф. Мстиславского, преп. Никита назван среди других «великих» святых в качестве небесного гаранта соблюдения этого акта. Причем преподобный призван был стоять на страже интересов только московского государя¹³⁷.

Итак, мы с редкой отчетливостью представили – как, когда и по чьей инициативе культ св. Никиты приобрел важное государственное значение.

До середины XVI в. преп. Никита ничем не выделялся из большого ряда обычных, не слишком значимых святых. Но вот в 1553 г., как полагал царь, преподобный помог ему обрести наследника престола. И вскоре Иван IV начал всячески возвеличивать и распространять культ «своего» заступника. В частности, царь обустроивал и обогащал обитель, где находилась гробница чудотворца, строил в Москве и за ее пределами посвященные ему церкви. Следом стало изменяться общественное представление о могуществе преп. Никиты. Если раньше он мыслился преимущественно как целитель недужных, то теперь святой обрел функции помощника в деторождении, гаранта заключавшихся соглашений, покровителя русского воинства, всего Русского государства и, конечно, – царя Ивана и его семьи. Время с середины 1550-х до 1570-х гг. было периодом наивысшего признания культа св. Никиты этим государем.

Изложенный материал ярко характеризует личную религиозность Ивана

¹³⁶ Там же. С. 254–255.

¹³⁷ СГГД. М., 1813. Ч. 1. № 196. С. 561–564.

Грозного, которую отличала неоглядная вера в могущество святых, что отметил еще князь Андрей Курбский¹³⁸. На примере культа св. Никиты мы с редкой отчетливостью можем представить, в чем выражалась эта вера.

Но, конечно, не один только культ Никиты Переславского особо выделял царь Иван Грозный. Он, как следует из наблюдений, изложенных в данной главе и в последующих главах настоящей работы, способствовал активизации почитания святых Александра Свирского, Иосифа Волоцкого, Исидора Ростовского и некоторых других подвижников благочестия. И преемники царя Ивана IV на русском престоле тоже иногда способствовали выдвижению на авансцену религиозной жизни культов некоторых святых. Например, как увидим ниже, царь Федор Иванович актуализировал почитание юродивого Василия Блаженного и преп. Пафнутия Боровского, а Борис Годунов – преп. Макария Колязинского. Следовательно, личные предпочтения московских государей оказывали влияние на функционирование культов русских святых.

2. 5. Богомолия царя Ивана Грозного

К истории богомолий или богомольных походов московского великого князя, затем царя Ивана IV (1533–1584) обращались многие исследователи. Но до сей поры, как мы видели, не была составлена достаточно полная хроника этих богомолий. Представляется, что без нее невозможно прийти к более или менее достоверным выводам о данном историческом явлении. Ниже будет предпринята попытка составления такой хроники и затем предложен анализ полученных результатов.

Для решения поставленной задачи невозможно обойтись только московскими летописными сводами, поскольку, как известно, после 1567 г. официальное летописание прекратилось. Поэтому реконструировать историю интересующих нас царских богомолий после 1567 г. можно, лишь опираясь на региональные и другие летописи, повести, монастырские описи, приходо-расходные, вкладные и кормовые книги, сочинения иностранцев о России, то есть

¹³⁸ Курбский А. История о великом князе Московском // БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. С. 351–355.

все те документы, в которых обнаруживаются известия об интересующих нас богомольях.

Под богомольями в настоящем исследовании будут пониматься посещения церковных святынь или святых мест¹³⁹, находившихся за пределами великокняжеского двора в Московском Кремле. Это были монастыри и городские церкви, которые располагались и вблизи упомянутого двора, и на очень большом расстоянии.

Ранее была рассмотрена история богомолий отца Ивана IV великого князя Василия III (1505–1533) и установлено, что именно он сформировал традицию регулярных богомольных походов московских государей¹⁴⁰.

Первое богомольное путешествие великого князя Ивана Васильевича состоялось 20–22 июня 1536 г., когда ему было всего лишь пять лет и неполных десять месяцев. В летописях рассказ об этом событии специально озаглавлен «О поезде великаго князя къ Троице», и подчеркнуто, что он поехал «впервые после отца своего великаго князя Василиа Ивановича всея Руси къ Живоначальной Троицы въ Сергиевъ монастырь помолитися...»¹⁴¹. Далее перечислены сопровождавшие государя его младший брат Юрий, бояре и боярыни. Остальные представители великокняжеской свиты обозначены суммарно: «иные боярыни и многие бояре и дети боярские»¹⁴². Ясно, что решение об этой поездке принял не сам венценосный ребенок, а кто-то из его окружения. Данный вывод справедлив и для ряда следующих ежегодных богомолий юного государя.

21 июня 1537 г. поехал великий князь Иван Васильевич в Троице-Сергиев монастырь «помолитися» с своей матерью великой княгиней Еленой и с братом Юрием Васильевичем, в Москву вернулся 26 числа того же месяца¹⁴³.

29 сентября 1537 г. Иван IV поехал молиться в Троице-Сергиев монастырь в сопровождении матери Елены и брата Юрия. В Москву возвратились 7 октября¹⁴⁴.

¹³⁹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 263.

¹⁴⁰ См. 2-й параграф 2-й главы настоящей работы.

¹⁴¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 113; ПСРЛ. Т. 20. С. 439.

¹⁴² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 113; ПСРЛ. Т. 20. С. 439.

¹⁴³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 119; ПСРЛ. Т. 20. С. 443; ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 30.

¹⁴⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 120; ПСРЛ. Т. 20. 444.

24 января 1538 г. Иван IV в том же сопровождении «выехал» в Можайск «помолитися образу святого и великаго чудотворца Николы...». В Москву вернулись 31 января¹⁴⁵.

22 сентября 1538 г. «выехалъ князь великий Иванъ Васильевичъ съ Москвы къ Живоначальной Троице въ Сергиев монастырь къ чудотворцевой памяти къ Сергиеве помолитися», с ним были брат Юрий и бояре, в Москву вернулись того же месяца 29¹⁴⁶.

22 мая 1539 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василюевичъ да многие бояре и дворяне, а на Москву приехалъ того же месяца 28...»¹⁴⁷.

22 сентября 1539 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «къ чудотворцевой памяти помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василюевичъ да бояре; и слушавъ князь великий всенощнаго и заутрени и молебна и литоргии, и учредивъ игумена и братию милостынею и кормомъ довольно, а на Москву приехалъ того же месьца 28...»¹⁴⁸.

10 июня 1540 г. Иван IV с братом Юрием Васильевичем поехал из Москвы в Троице-Сергиев монастырь «помолитися», вернулся того же месяца 15¹⁴⁹.

21 сентября 1540 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «къ чудотворцевой памяти помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василюевичъ, да съ нимъ были бояре князь Иванъ Феодоровичъ Бельский да князь Иванъ Василюевичъ Шуйский да князь Михайло Ивановичъ Кубеньский и многие князи и дети боярские; и слушавъ князь великий у чудотворца всенощнаго и заутрени и молебна и литоргии, и пироваль въ трапезе з братомъ и з боляры, и приехалъ въ свое село Въздвиженъское, а на Москву приехал того же месьца 29...»¹⁵⁰.

22 сентября 1541 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «къ чудотворцевой памяти Сергиевой помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи

¹⁴⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 121–122; ПСРЛ. Т. 20. С. 445.

¹⁴⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 125–126; ПСРЛ. Т. 29. С. 33–34.

¹⁴⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 129; ПСРЛ. Т. 20. С. 451.

¹⁴⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 130; ПСРЛ. Т. 20. С. 451 – 452.

¹⁴⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 132; ПСРЛ. Т. 29. С. 37.

¹⁵⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 134; ПСРЛ. Т. 20. С. 454 – 455.

Василиевич да множество боярь, и слушавъ всенощнаго и заутрени и молебна и литоргии, и учредивъ игумена и братию милостынею, а на Москву приехалъ того же месяца 29...»¹⁵¹.

25 мая 1542 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевич да князь Владимиръ Андреевич и многие бояре и князи; а на Москву приехалъ того же месяца 31»¹⁵².

21 сентября 1542 г. выехал Иван IV из Москвы в Сергиев монастырь «къ чудотворцевой памяти помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевич, а оттоле былъ въ своихъ селехъ въ Слободе и въ Олешне и въ Озерецкомъ, а на Москву приехалъ Октября 17...»¹⁵³.

8 декабря 1542 г. выехал Иван IV «помолитися въ Боровескъ и въ Можаяескъ и на Волокъ а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевич да князь Володимиръ Андреевич и многие бояре: а на Москву приехалъ того же месяца 20...»¹⁵⁴.

16 сентября 1543 г. выехал Иван IV в Сергиев монастырь «помолитися къ чудотворцевой памяти Сергиевой, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевич и бояре, а оттоле на Волокъ и въ Можаяескъ, а на Москву приехалъ Ноября 30...»¹⁵⁵.

3 марта 1544 г. выехал Иван IV «помолитися живоначалной Троицы въ Колязинъ монастырь и къ чудотворцу Макарию, а съ нимъ братъ его князь Юрьи и боярь множество; и молився князь великий и удоволивъ игумена и братию милостынею и кормомъ доволно, и оттоле поехалъ на свою государскую потеху въ Заболотье на медведи, а оттоле къ живоначалной Троицы въ Сергиевъ монастырь; а на Москву приехалъ того же месяца 18»¹⁵⁶.

21 мая 1545 г. «поехалъ князь великий въ Сергиевъ монастырь къ празднику къ живоначалной Троицы помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевич да князь Володимиръ Андреевич; и у праздника живоначалныа Троицы слушавъ всенащнаго и заутрени и молебна и божественной литоргии и

¹⁵¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 140; ПСРЛ. Т. 20. С. 459.

¹⁵² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 142; ПСРЛ. Т. 20. С. 460.

¹⁵³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 143; ПСРЛ. Т. 20. С. 462.

¹⁵⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 144; ПСРЛ. Т. 20. С. 462.

¹⁵⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 145; ПСРЛ. Т. 20. С. 463.

¹⁵⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 146; ПСРЛ. Т. 20. С. 464.

вечерней и въ трапезе удоволивъ игумена и братию кормомъ и милостынею довольно, и отъ Троицы поехалъ по чудотворцемъ молитися въ Переславль, и ис Переславля отпустилъ братию свою къ Москве, а самъ поехалъ въ Ростовъ, и в Ярославль, и на Белоозеро въ Кириловъ монастырь и въ Ферапонтовъ монастырь, и на Вологду къ Спасу на Прилуку и въ Корниловъ и въ Павловъ, и къ Борису-Глебу на Устию; и во всехъ техъ монастырехъ кормилъ и милостынею удоволилъ, а на Москву приехалъ месяца Иулиа 7 день»¹⁵⁷.

Данная летописная статья получила особый заголовок – «О поезде великаго князя по монастыремъ»¹⁵⁸, что свидетельствует об определенном осмыслении современниками феномена богомолий.

15 сентября 1545 г. выехал Иван IV в Сергиев монастырь «къ чудотворцовой памяти помолитися, а съ нимъ братъ его князь Юрьи Василиевичъ; и слушавъ князь великий всенощнаго и заутреней и молебна и литоргии и учредивъ игумена и братию кормомъ и милостынею довольно, и оттоле поехалъ князь великий з братомъ своимъ на свою потеху въ Слободу»¹⁵⁹.

Весной 1546 г. пришло известие о военном походе крымского хана на Коломну. 6 мая 1546 г. Иван IV поехал в Коломну. Но перед этим он заехал в Николо-Угрешский монастырь «помолитися»¹⁶⁰.

15 сентября 1546 г. выехал Иван IV в Сергиев монастырь «помолитися къ чудотворцовой памяти; и слушавъ всеннощнаго и заутреней и молебна и литоргии и учредивъ братию милостынею и кормомъ довольно, и оттоле поехалъ по своимъ селомъ, въ Воробьево и въ Денисиево и въ Починкы, и въ Можаяскъ къ Николе помолитися, и по манастыремъ поехалъ молитися на Волокъ, и въ Ржеву, и въ Тферь, и въ Новьгородъ въ Великий, и Псковъ, въ Печерской монастырь, и назадъ идучи въ Пскове и въ Новегороде и у Пречистой на Тихвине; а на Москву приехалъ Декамвриа 12...»¹⁶¹. Постниковский летописец к числу городов, которые посетил

¹⁵⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147; ПСРЛ. Т. 20. С. 465.

¹⁵⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147; ПСРЛ. Т. 20. С. 465.

¹⁵⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147; ПСРЛ. Т. 20. С. 465.

¹⁶⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 149; ПСРЛ. Т. 20. С. 467.

¹⁶¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 149; ПСРЛ. Т. 20. С. 467; ПСРЛ. Т. 30. С. 149.

тогда великий князь, добавляет Русу и Старицу¹⁶².

25 января 1547 г. «поехалъ царь и великий князь Иван Васильевич» в Сергиев монастырь «помолитися и къ чудотворцевымъ мощемъ приложитися и молебнаго пения послушати, игумену и всемъ старцемъ великия обители повеле о своемъ здравии Бога молити о милости Божией и о укреплении царства его; удоволивъ ихъ милостынею доволно и кормомъ, а на Москву приехалъ того же месяца 28»¹⁶³. Это богомолье состоялось вскоре после венчания на царство Ивана IV, совершившегося 16 января 1547 г.

17 февраля 1547 г. того же года «царь и великий князь Иван Василиевичъ всея Руси ходилъ молитися пешь къ живоначалной Троицы въ Сергиевъ монастырь, и з братомъ своимъ съ княземъ Юрьемъ Василиевичемъ, и съ своею царицею Анастасиею; а на Москву приехалъ Марта 5...»¹⁶⁴. Данный поход последовал после женитьбы государя на Анастасии Романовой, состоявшейся 3 февраля 1547 г.

21 июня 1547 г. царь Иван Васильевич с братом Юрием и царицей Анастасией «со многим желанием с великою верою поиде пешь к живоначалной Троицы в Сергиевъ монастырь помолитися», вернулся в Москву того же месяца 28¹⁶⁵.

21 июня 1548 г. царь Иван IV «со многимъ желаниемъ и съ великою верою поиде пешь къ живоначалной Троицы въ Сергиевъ монастырь помолитися; а с нимъ братъ его князь Юрьи и царица и великая княгини Анастасиа; у живоначалной Троицы слушаваъ всенощнаго и заутреней и молебна и божественной литоргии, и учредивъ игумена и братию милостынею и кормомъ доволно, и прииде на Москву того же месяца 28...»¹⁶⁶.

14 сентября 1548 г. царица Анастасия «поиде пеша» в «Сергиевъ монастырь молитися; а царь и великий князь Иванъ Василиевичъ всея Руси поехалъ съ Москвы къ живоначалной же Троицы того же месяца 22, въ субботу; а отъ Троицы

¹⁶² ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 28.

¹⁶³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 151; ПСРЛ. Т. 20. С. 469.

¹⁶⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 152; ПСРЛ. Т. 20. С. 470.

¹⁶⁵ ПСРЛ. Т. 29. С. 56.

¹⁶⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 156; ПСРЛ. Т. 20. С. 474.

царь и великий князь поехали въ объездъ на свою царьскую потеху...»¹⁶⁷.

10 августа 1549 г. у царя Ивана и царицы Анастасии родилась дочь Анна. Через неделю царь приехал в Новодевичий монастырь «и обложилъ храмъ святыхъ праведныхъ богоотецъ Иоакима и Анны, и ту слушавъ всенощнаго и заутреней, и въ утрия день въ неделю, августа 18, церковь свящаль и дщерь свою царевну Анну крестиль...»¹⁶⁸. Вполне очевидно, что этот храм был посвящен небесным заступникам царевны.

24 ноября 1549 г. царь отправился из Москвы в военный поход на Казань. По дороге он заехал в Троице-Сергиев монастырь¹⁶⁹ и далее двинулся к Владимиру, в который прибыл 3 декабря этого года. Сюда по приказу царя явились митрополит Макарий и владыка Савва Крутицкий и сопровождавшие их служители церкви. И митрополит «благословиль на земское дело итти» царя и «всех людей въинства царева»¹⁷⁰.

В январе 1550 г. из Владимира царь прибыл в Нижний Новгород, а в феврале – к Казани. В это время было выбрано место для будущего города Свияжска. Согласно летописи, царь на то «место приехалъ и Божиимъ благоволениемъ место полюбилъ, где быти граду и церквамъ святымъ стояти...»¹⁷¹. На обратном пути от Казани он доехал до Нижнего Новгорода и 23 марта вернулся в Москву¹⁷². Как видим, военный поход сопровождался священными действиями. В летописях прямо не сказано, что царь молился у святыхъ Владимира и Нижнего Новгорода. Но можно полагать, что так оно и было, о чем косвенно свидетельствуют, как увидим ниже, его соответствующие действия во время похода на Казань в 1552 г.

Летом 1552 г. перед походом на Казань царь приехал в Троицкий монастырь¹⁷³ и у раки с мощами св. Сергия молился о победе. Автор описания этого

¹⁶⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 157; ПСРЛ. Т. 20. С. 474.

¹⁶⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 158; ПСРЛ. Т. 20. С. 475.

¹⁶⁹ Разрядная книга 1575–1605 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1977. Т. 1, ч. 2. С. 369–370.

¹⁷⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 160; ПСРЛ. Т. 20. С. 476.

¹⁷¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 160; ПСРЛ. Т. 20. С. 476.

¹⁷² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 159–160; ПСРЛ. Т. 20. С. 477–478.

¹⁷³ Разрядная книга 1575–1605 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1978. Т. 1, ч. 3. С. 412.?

богомолья вложил в уста государя следующую молитву, обращенную к преподобному: «О, угодниче Христовъ великии Сергие преподобне, способствуй мне и всему Христолюбивому воинству моему на супротивния»¹⁷⁴.

Далее в июле 1552 г. по пути со своими войсками на завоевание Казани царь Иван IV осуществил целый ряд богомолий. В Коломне он молился в Успенском соборе у иконы Донской Богоматери. Во Владимире посещает церковь Богоматери (Успенский собор) и «по всемъ святымъ местомъ и по монастыремъ, ту бывшимъ, обходить, и молить Създателя Бога и пречистую Его Богоматерь и великихъ чудотворцовъ, и у родителей своихъ прежде почившихъ государей благословляется, и у настоятелей архимандрита и игуменовъ и протопоповъ благословляется, а завещеваетъ настоятелей съ великимъ молениемъ о молитве и посте о настоящемъ семъ деле»¹⁷⁵. В Муроме «приходить государь въ съборную церковь града того Рожества Пречистыя и къ сродникомъ своимъ къ великимъ чудотворцомъ князю Петру и княгине Февронии, и по всемъ святымъ местомъ обходить съ молениемъ»¹⁷⁶. В той же соборной церкви Мурома царь еще раз молился перед выступлением на Казань, призывая на помощь Бога, Богоматерь и «великихъ чудотворцовъ»¹⁷⁷. В августе 1552 г. царь достиг Свяжска и в его церкви Рождества Богородицы пришел «къ чудотворному образу чудотворца Сергия» и просил помощи и «избавления отъ поганныхъ»¹⁷⁸. Перед уходом из Свяжска царь воссылал молитвы Богу, Богоматери и Сергию Радонежскому¹⁷⁹.

Накануне и в начале штурма Казани царь молился в походной церкви у иконы Сергия Радонежского, призывая на помощь своему воинству Бога, Богородицу и русских чудотворцев»¹⁸⁰.

В октябре 1552 г. при возвращении из покоренной Казани царь заехал в

¹⁷⁴ Насонов А.Н. Новые источники по истории Казанского «взятия» // АЕ за 1960 г. М., 1962. С. 10–11.

¹⁷⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 192; ПСРЛ. Т. 20. С. 506.

¹⁷⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 192; ПСРЛ. Т. 20. С. 506.

¹⁷⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 199; ПСРЛ. Т. 20. С. 512–513.

¹⁷⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 201; ПСРЛ. Т. 20. С. 514.

¹⁷⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 201; ПСРЛ. Т. 20. С. 515.

¹⁸⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 216; ПСРЛ. Т. 20. С. 528.

Суздаль «къ Покрову Пречистые, и тамъ молебная соверша», очевидно, в Покровский монастырь, оттуда он приехал в Юрьев и далее в – Сергиев монастырь, в котором вошел в Троицкий собор «и припаде къ образу и на многа время съ слезами молитвы къ Богу възсылая. Также прииде и къ чудотворивымъ мощемъ преподобнаго отца Сергия и многы сердечныя слезы съ молитвою испусти и всю надежу на Бога и на пречистую Его Богоматерь и на великихъ чудотворцовъ; игумену и братье великие слова съ челобитиемъ говорить за ихъ труды и подвизи: ихъ молитвами государь вся благая получилъ»¹⁸¹.

В декабре 1552 г. царь Иван IV с царицей Анастасией крестил в Сергиевом монастыре своего сына младенца Дмитрия в Троицком соборе «у чудотворцовыхъ мощей»¹⁸². Акт крещения у мощей святого, надо полагать, олицетворял исключительно высокий уровень его почитания родителями ребенка.

В мае 1553 г. царь Иван IV с царицей Анастасией, сыном Дмитрием и братом Юрием Васильевичем поехал «помолитися по манастыремъ: къ живоначалной Троице, да оттоле въ Дмитровъ по манастыремъ, на Песношу къ Николе; да тутъ государь сель въ суды въ Яхроме-реке, да Яхромою въ Дубну, да былъ у Пречистые въ Медведеве пустыне, да Дубною въ Волгу, да былъ государь въ Колязине монастыре у Макариа чудотворца, да оттоле на Угличъ и у Покрова въ монастыре, да оттоле на усть-Шексны на Рыбную, да Шексною вверхъ къ Кирилу чудотворцу; да въ Кирилове монастыре государь молебная совершивъ, учредивъ братию, да ездилъ единъ въ Ферапонтовъ монастырь и по пустынямъ, а царица великая княгиня была въ Кирилове монастыре. И оттоле царь и государь поиде опять Шексною внизъ, да и Волгою внизъ на Романовъ и въ Ярославль; и въ Ярославле государь былъ у чудотворцовъ, да поехалъ въ Ростовъ и былъ у чудотворцовъ, да въ Переславль, къ живоначалной Троице; и приехалъ государь къ Москве месяца Июня»¹⁸³.

В июне – июле 1553 г. Иван IV с царицей Анастасией ездили в Ростов, в

¹⁸¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 223; ПСРЛ. Т. 20. С. 533–534.

¹⁸² ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 523, 529; ПСРЛ. Т. 29. С. 210.

¹⁸³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 231–232; ПСРЛ. Т. 20. С. 541; ПСРЛ. Т. 21, ч. 2. С. 651.

котором молились у гробниц св. Леонтия Ростовского и «всех» местных чудотворцев, затем в Переславль-Залесском Никитском монастыре молились св. Никите Переславскому, «просяще у Бога чадородия въ наследие царствию своему»¹⁸⁴.

15 апреля 1554 г. в московском Чудовом монастыре был крещен «у чудотворныхъ мощей» св. Алексея митрополита царевич Иван¹⁸⁵. Из контекста летописного известия об этом следует, что крещение состоялось в присутствии царя.

В сентябре 1554 г. Иван IV ездил в Троицкий монастырь «да къ чудотворцу Сергию, на память чудотворца, молитися»¹⁸⁶.

29 июля 1555 г. царь присутствовал на торжественном освящении митрополитом Макарием церкви во имя «Николы Вятцкого» на Красной площади близ храма Покрова. В первой из названных церквей тогда по приказу Ивана IV был установлен список с почитаемой иконы Николы Великорецкого¹⁸⁷. Этот и подобные акты освящений храмов можно считать разновидностью богомолий.

В мае 1556 г. перед военным походом к южным рубежам России Иван IV съездил в Сергиев монастырь¹⁸⁸. В июне 1556 г. на обратном пути царь «поехаль къ Николе къ Зараскому на Рязань помолитца и оттоле на Коломну, и къ Москве...»¹⁸⁹.

10 сентября 1556 г. выехал Иван IV с царицей Анастасией, своим сыном Иваном и братом Юрием Васильевичем в Троицкий монастырь «къ чудотворцу Сергию». Затем «поехали государи» в Переславль-Залесский в Никитский монастырь «великому Никите чудотворцу молитися... И оттоле приидоша къ живоначалной Троицы на память чудотворца Сергия и праздноваше тутъ...»¹⁹⁰.

1 ноября 1556 г. государь присутствовал на освящении построенной по его

¹⁸⁴ ПСРЛ. Т. 21, ч. 2. С. 651.

¹⁸⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 239; ПСРЛ. Т. 20. С. 547.

¹⁸⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 245; ПСРЛ. Т. 20. С. 552.

¹⁸⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 255; ПСРЛ. Т. 20. С. 559.

¹⁸⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 270; ПСРЛ. Т. 20. С. 572.

¹⁸⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 272; ПСРЛ. Т. 20. С. 574.

¹⁹⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 274; ПСРЛ. Т. 20. С. 575–576.

приказу церкви Иоанна Лествичника с приделом Евдокии Преподобномученицы в московском Чудовом монастыре¹⁹¹. Оба этих престола были посвящены патрональным святым царских детей, соответственно – царевича Ивана и царевны Евдокии¹⁹²

В 1557 г. в Чудовом монастыре был крещен царевич Федор¹⁹³. В летописях прямо не сказано, что на этом крещении присутствовал царь Иван, но это более чем вероятно.

В сентябре 1558 г. Иван IV был в Троице-Сергиевом монастыре¹⁹⁴.

16 октября 1558 г. царь присутствовал на освящении церкви Сергия Радонежского на подворье Троицкого монастыря в Московском Кремле¹⁹⁵.

В феврале 1559 г. царь присутствовал в Чудовом монастыре на крещении сына князя Юрия Васильевича Московского¹⁹⁶.

19 мая 1559 г. Иван IV с царицей Анастасией, своими сыновьями Иваном и Феодором и братом Юрием Васильевичем были в Троице-Сергиевом монастыре. Тогда же царь присутствовал на закладке в данной обители церкви Троицы (будущий Успенский собор)¹⁹⁷.

В сентябре 1559 г. поехал Иван IV с царицей Анастасией, своими сыновьями Иваном и Феодором и братом Юрием Васильевичем в Сергиев монастырь «Сергию чудотворцу помолитися»¹⁹⁸.

В октябре 1559 г. поехал Иван IV в Можайск «къ Николе Чюдотворцу и въ манастыри помолитися и по селомъ прохладитися, а съ нимъ его царица и дети его царевичи Иванъ и Федоръ Ивановичи»¹⁹⁹.

В октябре 1560 г. Иван IV приезжал в Махрицкий монастырь и молился у

¹⁹¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 276; ПСРЛ. Т. 20. С. 577.

¹⁹² Мельник А.Г. Практика посвящений храмов во имя... С. 42.

¹⁹³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 283; ПСРЛ. Т. 20. С. 583.

¹⁹⁴ ПСРЛ. Т. 20. С. 605.

¹⁹⁵ Краткий летописец Святотроицкия... С. 22.

¹⁹⁶ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 317; ПСРЛ. Т. 29. С. 278.

¹⁹⁷ Краткий летописец Святотроицкия... С. 22–23.

¹⁹⁸ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 320; ПСРЛ. Т. 20. С. 614.

¹⁹⁹ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 320; ПСРЛ. Т. 20. С. 615.

гробницы св. Стефана Махрищского²⁰⁰.

6 января 1561 г. на праздник Богоявления Иван IV «пожаловал» в Троице-Сергиев монастырь²⁰¹.

21 сентября 1561 г. поехал Иван IV с царицей Марией, своими сыновьями Иваном и Феодором и братом Юрием Васильевичем в Сергиев монастырь «къ Чюдотворцове памяти»²⁰².

3 мая 1562 г. «отпустиль царь и великий князь сына своего царевича Феодора къ Николе чюдотворцу Заразскому молитися»²⁰³.

21 мая 1562 г. царь Иван собрался в военный поход против княжества Литовского («на свое дело Литовское»). Он начал с того, что пошел к московской церкви Бориса и Глеба на Арбате «пешь за образы, а с нимъ царь Александръ Казанской и бояре и дети боярские многие, которымъ съ нимъ быти на его деле; а со образы шель архиепископъ Ростовский Никандръ и архимандриты и игумены. И слушалъ царь и великий князь обедню у Бориса и Глеба на Арбате, а, отслушавъ обедню, сель на аргамакъ, а пошель на свое дело, а заежжалъ молитися въ новой Девичь монастырь»²⁰⁴.

5 сентября 1562 г. Иван IV из Можайска пришел в Боровск и праздновал 8 сентября Рождество Богоматери в Пафнутьевом монастыре²⁰⁵.

30 ноября 1562 г. перед следующим походом на Литву царь молился у святынь московского Успенского собора, в Чудовом монастыре «у чюдотворца Алексия», затем в упомянутой церкви Бориса и Глеба на Арбате, к которой пришел с большой процессией князей, бояр и воинства²⁰⁶.

В январе 1563 г. во время осады Полоцка царь пришел в расположенный близ этого города монастырь Бориса и Глеба «вшедъ въ церковь, помолися великимъ

²⁰⁰ Леонид, архим. Махрищский монастырь. Синодик и вкладная книга // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 3. С. 6.

²⁰¹ Краткий летописец Святотроицкия... С. 24.

²⁰² ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 339; ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 297.

²⁰³ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 341; ПСРЛ. Т. 29. 300.

²⁰⁴ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 341; ПСРЛ. Т. 29. С. 298.

²⁰⁵ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 343; ПСРЛ. Т. 29. С. 300.

²⁰⁶ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 346; ПСРЛ. Т. 29. С. 302.

страстотръпцемъ Христовымъ Борису и Глебу»²⁰⁷. Вскоре Полоцк был завоеван.

После 6 марта 1563 г. на обратном пути от Полоцка Иван IV «поиде въ Оковецъ Пречистой помолитися», затем поехал в Старицу, а из нее – в Иосифо-Волоколамский монастырь²⁰⁸.

21 марта 1563 г. царь вернулся в Москву. Здесь его встретил митрополит Макарий «со всемъ освященнымъ соборомъ» у церкви Бориса и Глеба на Арбате. И царь у «чудотворныхъ образовъ приложився...»²⁰⁹.

26 мая 1563 г. Иван IV поехал в Сергиев монастырь «молитися, а царица его и царевичъ Иванъ поехали къ живоначалной Троице до государева поезду за день...»²¹⁰.

В июле 1563 г. царица Мария с царевичем Иваном «ездили молитися изъ Слободы въ Суздаль къ Покрову пречистой Богородицы въ Девичь монастырь, а изъ Суздаля въ Ростовъ къ Ростовскимъ чюдотворцомъ»²¹¹.

21 сентября 1563 г. Иван IV поехал в Сергиев монастырь «молитися». Затем прибыл в Можайск, где освятил Успенскую церковь²¹² с приделами, посвященными Иоанну Предтече (небесный покровитель царя) и русским угодникам Божиим Петру митрополиту, Сергию Радонежскому и Никите Переславскому²¹³.

7 мая 1564 г. Иван IV «ездилъ съ Москвы въ Переславль-Залесьской и со царицею своею великою княгинею Мариною и съ сыномъ своимъ со царевичемъ Иваномъ въ Никитцкой монастырь молитися къ Никите Чюдотворцу и церковь камену въ Никитцком монастыре во имя великомученика Христова Никиты свящати; да со царемъ же и великимъ княземъ былъ князь Володимеръ Ондреевичъ: да на освящении же церкви въ Никитцкомъ монастыре былъ Афонасий митрополить всеа Русии. Бе бо государь царь и великий князь велику веру держаще къ преподобному чюдотворцу Никите, и въ томъ монастыре постави церкви и

²⁰⁷ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 353.

²⁰⁸ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 365.

²⁰⁹ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 365.

²¹⁰ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 367.

²¹¹ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С.368.

²¹² ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 370.

²¹³ МА. № 4. С. 13.

трапезу каменны, и украсивъ церкви иконами и книгами и всякими утварми церковными, и землями монастырь издоволи, и ограду каменну вокругъ монастыря повеле учинити. Молебная же государь свершивъ въ томъ монастыре и братию накормивъ, и оттоле ехаль къ Троице въ Сергиевъ монастырь, и преподобному чудотворцу Сергию моляся и братию накормивъ», поехал в Можайск²¹⁴.

25 сентября 1564 г. царь Иван IV был в Троице-Сергиевом монастыре на праздновании памяти св. Сергия²¹⁵.

3 декабря 1564 г. царь Иван Грозный с царицею и своими сыновьями покинул Москву. Так начиналась эпоха опричнины. Летописец отметил: «Подъемъ же его не таковъ былъ, якоже преже того езживаль по манастыремъ молитися, или на которые свои потехи въ объезды ездиль»²¹⁶. Однако маршрут царского «поезда» включил в себя и Троице-Сергиев монастырь, в котором государь праздновал «чюдотворцову память Петра митрополита»²¹⁷. Таким образом, составной частью действий царя по установлению опричнины стало богомолье в Троицкой обители.

В июне 1565 г. Иван IV с царицею и сыновьями ездил в Сергиев и Переславский Никитский монастыри «молитися, и по инымъ монастыремъ», вернулся в Москву 3 июля²¹⁸.

21 сентября 1565 г. Иван IV с царицею и своими сыновьями поехал в Сергиев монастырь «къ Сергию Чюдотворцу, къ памяти его, молитися, а отъ Троицы въ Александровскую слободу, а изъ слободы въ Переславль, в Ростов, въ Ярославль, на Вологду»²¹⁹. Из этого путешествия царь с сопровождавшими его лицами вернулся 27 декабря того же года, «а былъ въ объезде у живоначалные Троицы въ Сергиеве монастыре и въ Переславле Залескомъ и въ Ростове и въ Ярославле и въ Вологде, а съ Вологды ездиль государь на Белоозеро въ Кириловъ монастырь

²¹⁴ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 383; Тихомиров М.Н. Новый материал об Иване Грозном // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 252.

²¹⁵ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 386–387.

²¹⁶ Там же. С. 391.

²¹⁷ Там же. С. 392.

²¹⁸ Там же. С. 397.

²¹⁹ Там же. С. 399.

молитися»²²⁰.

В конце апреля 1566 г. Иван IV, совершая «объездъ» городов Козельска, Белева и Болхова²²¹, посетил Шаровкин монастырь, «дал на рыбу и на масло 100 рублевъ денегъ»²²².

21 сентября 1566 г. Иван IV с царицею и своими сыновьями поехал в Сергиев монастырь к «чюдотворцу Сергию молитися»²²³.

3 февраля 1567 г. Иван IV с царицею и своими сыновьями поехал Сергиев монастырь «къ преподобному Сергию молитися». Затем царь проследовал в Вологду «досматривати градского основания на Вологде и всякого своего царского на Вологде строения, а въ Кириловъ монастырь ездиль молитися, а приехалъ къ Москве Июня въ 29 день»²²⁴.

3 сентября 1567 г. «приговорил государь царь и великий князь Иван Васильевич итти ему государю в Великий Новгород для своего государева дела и против своего недруга литовского короля. А пошел государь с Москвы сентября в 23 день к Троице в Сергиев монастырь к чудотворцове памяти, а от Троицы пошел государь на свое государево дело в Великий Новгород»²²⁵.

22 октября 1567 г. Иван Грозный с царевичем Иваном приехал в Великий Новгород. Их «встречалъ архиепископъ Пимен, всем Новымгородомъ, со кресты, на Ильинской улицы; и слушалъ государь молебна и с царевичемъ у Пречистой у Знаменья, и после молебна пошелъ государь пешь, за кресты, к Софеи Премудрости Божии, и того дни слушалъ обедни у Софеи Премудрости Божии...»²²⁶.

28 июля 1568 г. Иван Грозный со свитой прибыл в Новодевичий монастырь на праздник апостолов Прохора и Никанора. Тогда произошел известный конфликт

²²⁰ Там же. С. 400.

²²¹ Там же. С. 401.

²²² Леонид, иером. Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находившихся в пределах Калужской епархии. М., 1863. С. 33.

²²³ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 404.

²²⁴ Там же. С. 407.

²²⁵ Разрядная книга. 1550–1636 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1975. Т. 1. С. 161.

²²⁶ Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 97.

между царем и Филиппом, митрополитом Московским²²⁷.

22 или 25 мая 1569 г. Иван IV с царицею Марией и царевичами Иваном и Федором был на богомолье в Кирилло-Белозерском монастыре, «далъ милостыни денегъ 500 рублевъ»²²⁸. Затем царь «пошел на Вологду»²²⁹.

В 1570 г. Иван Грозный с царевичем Иваном по пути из Великого Новгорода посетил Иосифо-Волколамский монастырь и пожертвовал украшения на икону Успения Богородицы²³⁰. Как видим, это богомолье последовало после известного страшного погрома, который царь учинил в названном городе.

В мае 1571 г. крымский хан Девлет-Гирей со своими войсками подошел к Москве и сжег ее посады. Согласно летописи, «царь и великий князь Иванъ Васильевичъ съ опричниною въ те поры шоль изъ Серпухова въ Бронниче село въ Коломенскомъ уезде, а из Броннича села мимо Москву въ Слободу, а къ Москве не пошоль; а изъ Слободы пошоль в Ярославль и дошелъ до Ростова, и тут пришла весть, что Крымская царь пошоль прочь, и великий князь воротился к Москве»²³¹. В данном описании отсутствуют какие-либо религиозные аспекты. Однако вот как представил ту же ситуацию немец-опричник Генрих Штаден: «Ростов – незащищенный город, а в нем монастырь. Когда крымский царь жег Москву, великий князь скрылся [именно] в этот монастырь, так как монахи отыскиали в своих писаниях, что ни один неверный враг, который не верит во Христа, не придет на это место»²³². Разрядные книги подтверждают, что в это время Иван Грозный действительно был в Ростове²³³. Перед нами – богомолье, так сказать, поневоле.

23 июня 1571 г. Иван Грозный участвовал в крестном ходе по Новгороду Великому с иконой Владимирской Богоматери, присутствовал при освящении

²²⁷ Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа: Исследования и тексты. СПб., 2006. С. 156, 192; Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1664. С. 254.

²²⁸ КККБМ. С. 88–89; Соловецкий летописец конца XVI в. С. 236.

²²⁹ Панченко О.В. Памятники летописания Соловецкого монастыря. Статья 1. Соловецкие летописцы XVI в. // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 276.

²³⁰ ТОИВМ. С. 42.

²³¹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 301.

²³² Штаден Г. О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника / перев. И.И. Полосина. Л., 1925. С. 66–67.

²³³ Разрядная книга 7067 // Синбирский сборник. М., 1844. Т. 1. С. 29; Разрядная книга 1559–1605 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1974. С. 71.

воды и слушал в Софийском соборе «обедни и съ царевичемъ»²³⁴.

24 декабря 1571 г. Иван Грозный с царевичами Иваном и Федором приехал в Великий Новгород и молился в его Софийском соборе²³⁵.

31 мая 1572 г. Иван Грозный с царицей и своими царевичами был на богомолье в Новгородском Хутынском монастыре, где поклонялись св. Варлааму Хутынскому²³⁶.

15 августа 1572 г. царь молился в Великом Новгороде в Софийском соборе и затем пожаловал в Отенский монастырь²³⁷. А царица Анна на следующий день в Софийском соборе «по чудотворцовымъ гробамъ знаменовалась: Ивана, архиепископа Новгородского да Никите, епископа Новгородского»²³⁸.

20 сентября 1573 г. Иван Грозный с царевичами Иваном и Федором был в «Осифове» (Иосифо-Волоколамском) монастыре, «и пожаловал государь, дал игумену Тихону и братьи своей царской милостины по рукам 13 рублей да 200 рублей на кельи»²³⁹.

В 1574 г., как полагал А.А. Зимин, царь приезжал в Иосифо-Волоколамский монастырь на поставление игумена Евфимия Туркова²⁴⁰.

16 декабря 1574 г. государь был в Троице-Сергиевом монастыре²⁴¹.

В августе 1575 г. игумен Иосифо-Волоколамского монастыря Еуфимий ездил в «Старицу ко государю, звать к празднику»²⁴².

В сентябре 1575 г. Иван IV посетил Иосифо-Волоколамский монастырь²⁴³.

²³⁴ Новгородские летописи. С. 103–104.

²³⁵ ПСРЛ. Т. 30. С. 159; Новгородские летописи. С. 108.

²³⁶ ПСРЛ. Т. 30. С. 195–196; Новгородские летописи. С. 114.

²³⁷ ПСРЛ. Т. 30. С. 194.

²³⁸ Новгородские летописи. С. 120–121.

²³⁹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 1. С. 10.

²⁴⁰ Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 124, примеч. 114.

²⁴¹ Разрядная книга 1575–1605 / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. М., 1982. Т. 2, ч. 2. С. 369.

²⁴² Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 109.

²⁴³ Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 124, примеч. 114; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 110–112.

2 февраля 1576 г. царь Иван IV прибыл «в своей богомолье у Пречистые» в Иосифо-Волоколамском монастыре и «дал на молебен рубль. Да государь же дал игумену Еуфимью з братьею на и масло 100 рублей денег, да милостины дал по рукам на брата по гривне, итого 13 рублей, да на корм 10 рублей»²⁴⁴.

3 июня 1576 г. «был государь князь Иван Васильевич московской со князем Иваном Ивановичем в своей богомолье в Осифове монастыре, дал государь на молебен рубль денег да три кормы дал 30 рублей, да на милостину дал по рукам на брата по гривне. Да на масло дал 100 рублей»²⁴⁵.

21 апреля 1577 г. Иван Грозный с сыновьями Иваном и Федором был в Троице-Сергиеве монастыре²⁴⁶.

В июне 1577 г. царь прибыл в Псков²⁴⁷ перед началом военных действий против Литвы. По версии «Повести о приходе Стефана Батория на град Псков», царь Иван молился в псковском Троицком соборе у иконы Троицы и у гробницы святого Всеволода-Гавриила о даровании ему победы над иноверными врагами²⁴⁸. По окончании военного похода государь молился в Псково-Печерском монастыре у чудотворной иконы Богородицы и затем – в псковском соборе у его икон, а также св. Всеволоду-Гавриилу²⁴⁹.

В ноябре 1577 г. «государь из немецкого походу пришел в Новгород» и был 6 ноября того же года в праздник местного святого Варлаама «в своем царском богомолье» в Хутынском монастыре²⁵⁰.

В августе 1578 г., по сообщению датчанина Якова Ульфельда, царь Иван IV находился на богомолье в Троице-Сергиевом монастыре²⁵¹.

²⁴⁴ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 95.

²⁴⁵ Там же. С. 104.

²⁴⁶ Разрядная книга 1550–1636 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1975. Т. 1. С. 253.

²⁴⁷ Разрядная книга 7067. С. 59.

²⁴⁸ Повесть о приходе Стефана Батория... С. 536.

²⁴⁹ Там же. С. 538.

²⁵⁰ Разрядная книга 7067. С. 61; Разрядная книга 1550–1636 гг. Т. 1. С. 272; Разрядная книга 1575–1605. Т. 3, ч. 1. С. 23.

²⁵¹ Ульфельд Я. Путешествие в Россию датского посланника Якова Ульфельда в XVI веке / пер. Е. Барсова. М., 1889. С. 26.

25 апреля 1579 г. Иван Грозный с царевичами Иваном и Федором был «в своем государском богомолье» в Иосифо-Волоколамском монастыре. «И пожаловал государь игумену Еуфимию з братьею 200 рублей, да на масло 50 рублей, да на корм 10 рублей, да на 130 братьев по рукам по гривне, итого 13 рублей, да рубль на молебен»²⁵².

6 ноября 1579 г. в день празднования памяти преп. Варлаама Хутынского царь посетил Новгородский Хутынский монастырь, в котором находилась гробница этого святого²⁵³.

Отметим, что между этими двумя указанными выше богомольями летом и осенью 1579 г. во время военных действий против Речи Посполитой царь бывал в Великом Новгороде и Пскове²⁵⁴.

20 декабря 1579 г. Иван Грозный прибыл «в свое государское богомолье» в Иосифо-Волоколамском монастыре и пожаловал «игумену з братьею на масло 50 рублей, да рубль на молебен, да 3 рубли на покров чудотворцу» Иосифу Волоцкому²⁵⁵.

11 июля 1581 г. Иван Грозный «приезжал» в Иосифо-Волоколамский монастырь и дал игумену и братье «по рукам 13 рублей, на масло 50 рублей, да на милостину другую 50 рублей. И вьсего государь пожаловал 124 рубли»²⁵⁶.

В августе 1581 г. Иван Грозный находился в Старице²⁵⁷, откуда в сентябре того же года царь поехал в Троице-Сергиев монастырь «для празднования Сергиева дня»²⁵⁸.

23 февраля 1581 г. было закончено изготовление богатого шитого лицевого

²⁵² Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 135–136.

²⁵³ Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1984. Т. 3, ч. 1. С. 110.

²⁵⁴ Новодворский В. Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитою (1570–1582). СПб., 1904. С. 88, 115, 119.

²⁵⁵ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 148.

²⁵⁶ Там же. С. 189.

²⁵⁷ Поссевино А. Исторические сочинения о России... С. 10; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 2. С. 214.

²⁵⁸ Поссевино А. Исторические сочинения о России... С. 32–33.

покрова с изображением Сергия Радонежского «при бл(а)говерном ц(а)ре и великом кн(я)зе Иване Васил(ь)евиче всея Руси повелением его ц(а)р(и)цы и великой кн(я)г(и)не Марей»²⁵⁹. Возможно, в этот приезд государь и возложил упомянутый покров на раку или мощи преподобного.

19 сентября 1581 г. был Иван Грозный «в своей царской богомолье» в Иосифо-Волоколамском монастыре «и пожаловал дал игумену и старцом 100 рублей на масло, 13 рублей братье по рукам, 7 рублей на корм, рубль на молебен»²⁶⁰.

В январе 1582 г. Иосифо-Волоколамский монастырь готовился к «государьскому приезду»²⁶¹. Однако неизвестно, осуществился ли этот визит царя.

6 января 1583 г. Иван Грозный в Троице-Сергиевом монастыре «у великих чудотворцов Сергия и Никона во обители и на заутрени богоявления дня слушав заутрени и обедни в средней церкви, и призвал к себе келаря старца Еустафия да старца Варсунофия Якимова, да туто ж духовник его стоял близко архимарит Феодосей – только трое их. И учал государь царь рыдати и плакати, и молити о том..., чтоб его сыну государю царевичу Ивану учинили вособ поминати...»²⁶².

Приведенная выше хроника позволяет сделать следующие выводы.

Иван IV совершал богомольные походы по святым местам почти ежегодно с 1536 по 1583 г., порой несколько раз в год, то есть на протяжении всей сознательной жизни. Последняя известная богомольная поездка царя состоялась за год с небольшим до его смерти, последовавшей 18 марта 1584 г.

Документы умалчивают о таких походах только в 1551 и 1580 гг. Но вряд ли в те годы таких богомолий вообще не было. Скорее всего они просто не зафиксированы сохранившимися источниками. Вообще надо признать, что представленная хроника хотя и ликвидировала ряд белых пятен в истории царских богомолий, видимо, все-таки не полна.

²⁵⁹ Манушина Т.Н. Художественное шитье Древней Руси в собрании Загорского музея. М., 1983. С. 69.

²⁶⁰ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 203.

²⁶¹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 2. С. 224.

²⁶² ВКТСМ. С. 28–29.

Так думать позволяет то, что значительная часть сведений о рассматриваемых богомольях не попала в основные летописные своды и разрядные книги, и уцелела лишь в документах некоторых монастырей. А сохранность подобных документов за XVI в. многих русских обителей явно оставляет желать лучшего. Если бы, например, приходо-расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря до нас не дошли, то мы бы не узнали о многочисленных богомольных посещениях этой обители царем в 1570-е – начале 1580-х гг.

Другая причина неполноты составленной хроники заключается в том, что, как мы знаем по нескольким примерам, царь имел склонность совмещать поездки по городам и военные походы с попутными богомольными посещениями святых мест. А летописи не всегда ясно различают богомольные походы и поездки царя с другими целями.

И все-таки при всей неполноте данная хроника свидетельствует, что богомолья являлись важнейшей жизненной потребностью царя Ивана IV. Это и не удивительно, ведь его приучали к ним с пяти лет. В данном отношении Иван Грозный был верным последователем традиции богомолий, заложенной его отцом Василием III.

Святые места, которые были целью богомолий Ивана IV, представляли собой, как правило, монастыри и городские храмы, имевшие гробницы святых или почитаемые иконы. Но царь не раз молился и в таких церквях и монастырях, о существовании в которых значимых святынь ничего не известно. Все царские богомолья можно разделить на ближние и дальние. К ближним относились походы в московские монастыри и храмы, к дальним – походы к святыням за пределами Москвы. В свою очередь, как и при Василии III, богомолья делились на короткие – в один религиозный центр, и длинные – в несколько таких центров.

У названных святынь государь молился о «чадородии», то есть о даровании ему детей, о победе над врагами, о получении покровительства святых над собой и своими наследниками. Иными словами, царь, обращаясь к святым, стремился получить через них как посредников между людьми и Богом помощь в решении важнейших личных и государственных проблем. Очевидно, тогда считалось, что

молитвы, обращенные к святым у мест их упокоения, более эффективны, чем на удалении от этих мест. Тот же вывод справедлив и в отношении икон и других святынь.

Частыми и, значит, особенно важными для царя были богомолья, совершавшиеся перед военными действиями русских войск, во время этих действий и сразу после них. Наиболее характерный подобный пример – история покорения Казани в 1552 г. Перед походом на Казань царь молился в Троице-Сергиевом монастыре, в процессе похода он возносил молитвы у святынь в Коломне, Владимире, Муроме, Свияжске, молился непосредственно во время штурма Казани²⁶³, после же ее захвата, на обратном пути в Москву, молился в Суздале и Троице-Сергиевом монастыре. Ясно, что представления о войне и богомолье в сознании царя были теснейшим образом связаны.

Вообще государь, очевидно, перед большинством своих крупных предприятий или по их завершении осуществлял близкое или дальнее богомолье. Например, установление опричнины началось с богомолья в Троице-Сергиев монастырь или после новгородского погрома 1570 г. царь приехал в Иосифо-Волоколамскую обитель.

Как установлено, царь посетил следующие монастыри (числа в скобках обозначают количество известных посещений): Борисоглебский близ Полоцка (1), Иосифо-Волоколамский (11), Кирилло-Белозерский (5), Корнилиево-Комельский (1), Макарьев Колязин (2), Махрищский (1), Медведеву пустынь (1), Московский Чудов (4), Николо-Песношский (1), Николо-Угрешский (1), Новодевичий (2), Отенский близ Новгорода (1), Павло-Обнорский (1), Пафнутиев-Боровский (1), Переславский Никитский (4), Псково-Печерский (2), Ростовский Борисоглебский (1), Спасо-Прилуцкий (1), Суздальский Покровский (2), Троице-Сергиев (51), Угличский Покровский (1), Ферапонтов (2), Хутынский (3), Шаровкин (1). Всего 24 монастыря.

На самом деле Иван IV молился в большем числе обителей, просто летописи

²⁶³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 215–216.

порой не указывают их названия. Например, в ходе богомолья 1553 г. в «Ярославле государь былъ у чудотворцовъ, да поехалъ въ Ростовъ и былъ у чудотворцовъ...»²⁶⁴. В Ярославле «чудотворцы», то есть мощи святых, находились тогда в Ярославском Спасском монастыре и городском Успенском соборе, а Ростове – в Успенском соборе, Авраамиевом, Петровском и Яковлевском монастырях, а также в приходской церкви Вознесения.

Значит, вполне вероятно, что царь посетил эти монастыри и храмы. Подчас столь же неопределенно, как мы видели выше, в летописях фигурируют монастыри Великого Новгорода, Владимира, Волоколамска, Дмитрова, Можайска, Муром, Пскова, Ржева, Твери, Переславля Залесского.

Кроме Москвы Иван Грозный с богомольной целью посетил города (числа в скобках обозначают количество известных посещений) Боровск (2), Владимир (1), Новгород Великий (4), Вологду (2), Волоколамск (3), Дмитров (2), Коломну (3), Можайск (7), Муром (1), Нижний Новгород (1), Переславль-Залесский (5), Псков (3), Ржев (1), Ростов (6), Свияжск (1), Старую Русу (1), Старицу (2), Суздаль (1), Тверь (1), Тихвин (1), Углич (1), Юрьев (1), Ярославль (3). Всего 24 города. Вероятно, некоторые приведенные числа богомольных посещений нельзя считать достаточно точными, поскольку в летописях и других источниках не всегда ясно обозначены цели приезда государя в эти и другие города.

Но все-таки количество указанных посещений монастырей и городов с большей или меньшей определенностью свидетельствует о предпочтениях государя в отношении религиозных святынь. Намного чаще, чем куда бы то ни было, он приезжал молиться в Троице-Сергиев монастырь. Правда, существует мнение, что Иван Грозный после 1573 г. «перестал ездить в Троице-Сергиеву обитель», основанное на том, что он в этом году осудил ее общину за нарушение устава, ослабление дисциплины и падение влияния среди мирян²⁶⁵.

Однако, как мы видели, он приехал в данный монастырь и в следующем 1574 г., и посетил ту же обитель в 1577, 1578, 1581 и 1583 гг. Не следует ли в таком

²⁶⁴ Там же. С. 231–232.

²⁶⁵ Михайлова И.Б. И здесь сошлись все... С. 347.

случае думать, что царь продолжал совершать более или менее регулярные богомольные походы в Сергиев монастырь и после 1573 г. Но известия не о всех из них попали в дошедшие до нас источники.

Скорее всего, государь отделял упомянутое свое недовольство троицкими монахами от своего же почитания св. Сергия Радонежского. Культ последнего остался в его глазах незабываемым. Об этом, например, говорит то, что, как мы видели выше, в 1577 г. он повелел построить в завоеванной Ливонии два храма, посвященные преп. Сергию.

Из 51 зарегистрированного выше посещения царем Иваном Троицкого монастыря 18 были приурочены к празднику св. Сергия 25 сентября. Чтобы поспеть к этому дню, государь обычно выезжал из Москвы 21 или 22 сентября. Два раза он отмечал в монастыре праздник Троицы. Возможно, небольшое число других весенних богомолений также было связано с этим праздником. Остальные же визиты царя в данную обитель, приходившиеся на самые разные дни года, определялись его личными предпочтениями и конкретными историческими обстоятельствами.

Очевидно, если Иван IV посетил определенный религиозный центр более чем один или два раза, то к этому центру он особенно благоволил. К таким центрам после Троицкого монастыря в порядке убывания их значимости для царя принадлежали Иосифо-Волоколамский монастырь (11), Можайск (7), Ростов (6), Кирилло-Белозерский монастырь (5), Переславль-Залесский (5), Московский Чудов монастырь (4), Великий Новгород (4), Переславский Никитский монастырь (4), Волоколамск (3), Новгородский Хутынский монастырь (3), Псков (3) и Ярославль (3). Стоит только уточнить, что поскольку Чудов монастырь находился в Кремле близ царского двора, то, вероятно, Иван Грозный молился в этой обители много чаще чем четыре раза.

Документы не всегда прямо обозначают святых, становившиеся объектами поклонения царя в городах и монастырях, которые он посещал. Но можно предположить, что это были как минимум гробницы самых значимых в то время местных святых и чудотворные иконы.

В частности, вероятно, во Владимире (в Рождественском монастыре) он

молился Александру Невскому, в Вологде (в Спасо-Прилуцком монастыре) – Димитрию Прилуцкому, в Волоколамском монастыре – Иосифу Волоцкому, в Кирилло-Белозерском монастыре – Кириллу Белозерскому, в Суздале (в Спасо-Евфимиевом монастыре) – Евфимию Суздальскому, в Ферапонтовом монастыре – Мартиниану Белозерскому, в Ярославле – Феодору, Давиду и Константину Ярославским, Давиду и Константину Ярославским, в Новгороде – Никите и Иоанну Новгородским, в Пафнутьевом монастыре – Пафнутию Боровскому, в Ростове – Леонтию, Исаие, Игнатию, Иакову, Исидору, Авраамию и Петру царевичу Ростовским, в Угличском Покровском – Паисию Угличскому, в Ростовском Борисоглебском монастыре – Борису и Глебу, а также местным святым Феодору и Павлу, в Зарайске – иконе Николы Зарайского, в Тихвине – иконе Богоматери Тихвинской, в Можайске – образу Николы Можайского. В остальных упомянутых городах и монастырях, не имевших тогда значимых святынь, государь мог просто молиться Богу. Разумеется, в московском Успенском соборе царь молился у гробниц святителей Петра и Ионы.

В целом же по прямым и косвенным данным Иван IV молился у гробниц таких святых, как Алексей митрополит, Варлаам Хутынский, Василий и Константин Ярославские, Всеволод-Гавриил Псковский, Димитрий Прилуцкий, Евфимий Суздальский, Игнатий Ростовский, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Иосиф Волоцкий, Исаия Ростовский, Исидор Ростовский, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Макарий Колязинский, Мартиниан Белозерский, Никита Новгородский, Никита Переславский, Павел Обнорский, Паисий Угличский, Пафнутий Боровский, Петр и Феврония Муромские, Петр митрополит, Сергей Радонежский, Стефан Махрицкий, Феодор и Павел Борисоглебские, Феодор, Давид и Константин Ярославские.

Чаще же всего царь молился у гробниц Алексея митрополита, Варлаама Хутынского, Ионы митрополита, Иосифа Волоцкого, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского и других ростовских святых, Никиты Переславского, Петра митрополита, Сергия Радонежского, Никиты и Иоанна Новгородских.

Мы видим, что среди этих избранных подвижников преобладают самые

популярные святые XVI в.: Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Леонтий Ростовский, Кирилл Белозерский, Варлаам Хутынский²⁶⁶. Святые Иона митрополит, Никита Переславский, Никита Новгородский, Иоанн Новгородский обладали гораздо меньшей популярностью. Преподобный Иосиф Волоцкий в силу поздней канонизации вообще был малопопулярен, о чем говорит отсутствие в XVI в. посвященных ему церквей и слабая распространенность его икон²⁶⁷. Таким образом, царь был привержен к культу самым популярным святым, но почитал и гораздо менее популярных подвижников. Подобное отношение проявилось при выборе Иваном Грозным посвящений для церквей, которые он приказывал строить в завоеванных городах Ливонии²⁶⁸.

Отношение царя к богомольям особенно отчетливо проявилось в период опричнины. Маршруты и объекты его богомолий в то время никак не были связаны с разделением страны на опричнину и земщину. Святые места, которые он тогда посещал, находились в той и другой частях государства. Например, в 1565 г. царь приезжал в Ростов и Ярославль, которые до 1569 г. не входили в опричнину²⁶⁹. В Ростове даже по приказу государя была построена в 1565/66 г. каменная церковь Вознесения над захоронением юродивого Исидора Твердислова²⁷⁰. Так обозначилась характерная черта мировоззрения царя – он не связывал напрямую свою политику разделения России на опричнину и земщину с почитанием святых и богомольными походами к их гробницам. Значит, почитание святых в его личной иерархии ценностей стояло выше этой политики. Для царя страна, разделенная им во время опричнины в политическом плане, оставалась единой в отношении святости.

2. 6. Богомолья царя Федора Ивановича

Большинство историков, писавших о царе Федоре Ивановиче (1584–1598),

²⁶⁶ См. 3-ю главу настоящей работы.

²⁶⁷ См. 4-ю главу настоящей работы.

²⁶⁸ См. 3-й параграф 2-й главы настоящей работы.

²⁶⁹ Анхимюк Ю.В. Записи летописного характера в рукописном сборнике Кирилло-Белозерского собрания – новый источник по истории опричнины // Архив русской истории. 1992. Вып. 2. С. 124.

²⁷⁰ Мельник А.Г. «Город юродивых» // Юродивые в русской культуре. М., 2013. С. 142.

указывали на его приверженность к богомольным походам по святым местам. В частности, отмечалось, что после смерти Ивана Грозного он поддержал традицию царских паломничеств²⁷¹. Однако доньше не существует достаточно полной хроники богомолий царя Федора, без которой трудно прийти к более или менее убедительным выводам о названном историческом феномене и установить; какую роль играло в нем почитание святых, какое значение придавалось этим богомольям. Ниже предложен опыт составления такой хроники и ее последующий анализ.

Известно, что царь Иван Васильевич часто брал с собой в такие походы своих сыновей Ивана и Федора. Таким образом, будущий царь Федор Иванович с детства приобщался к обычаю богомольных путешествий. В период правления царя Федора известны следующие его богомольные походы.

Вскоре после венчания на царство, состоявшегося 31 мая 1584 г., Федор Иванович с царицей Ириной, по сообщению Дж. Горсея, «пешком обошли многие главнейшие церкви города, а на Троицын день отправились в процессии на богомолье в знаменитый, так называемый Троицко-Сергиевский монастырь, в 60 верстах от Москвы, в сопровождении большого количества вельмож, бояр и других подданных, ехавших верхами на хороших лошадях. Царица из благочестия шла пешком всю дорогу с большой свитой княжен и знатных боярынь»²⁷².

Иностранец Мартин Груневег так описал одну из богомольных поездок царя Федора, случившуюся 23 апреля 1585 г.: «Во вторник на Пасхальной неделе я снова увидел его верхом на коне, он ехал молиться в Монастырь, спешился с коня у церкви Св. Варвары и вошел внутрь, но пробыл там не дольше трех «Отче наш», поднялся снова на лошадь перед нашим двором, затем снова спешился перед другой церковью, снова вскочил на коня и уехал в поле»²⁷³. Автор не называет тот

²⁷¹ Карамзин Н.М. История государства российского. Т. 10. С. 16; Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. 4. С. 192; Корсакова В. Федор Иоаннович // Русский биографический словарь. Яблонский – Фомин. СПб., 1913. С. 277–301; Баталов А.Л. Моление о чадородии... С. 122, 127; Морозова Л.Е. Два царя: Федор... С. 169–170; Михайлова И.Б. И здесь сошлись все... С. 350–353; Володихин Д. Царь Федор Иванович. С. 106–123.

²⁷² Горсей Дж. Записки о Московии XVI века. СПб., 1909. С. 114.

²⁷³ Мартин Груневег (о. Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. / сост. А.Л. Хорошкевич. М., 2013. С. 230, 317.

монастырь, куда направлялся государь, но, судя по упоминанию о «поле», это была одна из обителей за пределами Москвы.

14 августа 1585 г. царь Федор Иванович и царица Ирина были в Троице-Сергиевом монастыре. Тогда произошло переложение мощей св. Сергия в новую серебряную раку, пожертвованную этим государем²⁷⁴. На следующий день царь с царицей присутствовали на освящении нового Успенского собора и двух его приделов, посвященных их небесным покровителям – соответственно Феодору Стратилату и мученице Ирине. Основная цель данного посещения монастыря царственной четой состояла в молении, обращенном к Богу и св. Сергию, о чадородии, то есть о даровании им наследника престола²⁷⁵.

Осенью 1585 г. Федор Иванович с царицей Ириной один или два раза побывали в Московском Чудовом монастыре, и царь пожертвовал деньги у раки с мощами св. Алексея митрополита²⁷⁶.

В феврале и мае 1586 г. царь дважды посетил Чудов монастырь и выразил свое почитание св. Алексея митрополита молитвой у его раки и денежными пожертвованиями²⁷⁷. В частности, по свидетельству приходо-расходной книги Чудова монастыря, «принес старец Деонисей от чудотворцовы раки за покров от государя дватцать алтын денег, как государь молился на чудотворцову память»²⁷⁸. Под чудотворцем здесь, конечно, понимается св. Алексей митрополит, память которого праздновалась 12 февраля.

5 сентября 1586 г. царь вновь посетил Чудов монастырь²⁷⁹.

В 1586 г. повелением царя Федора и царицы Ирины был изготовлен дорогой покров на гробницу св. Никона Радонежского²⁸⁰. Вполне вероятно, что они лично

²⁷⁴ ПСРЛ. Т. 29. С. 218–219; ПСРЛ. Т. 34. С. 199; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 400 (534). С. 382.

²⁷⁵ ПСРЛ. Т. 29. С. 218–219; ПСРЛ. Т. 34. С. 195; Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия... Ч. 1. С. 8.

²⁷⁶ ХКЧМ. С. 31, 62, 63.

²⁷⁷ Там же. С. 40, 47.

²⁷⁸ Там же. С. 40.

²⁷⁹ Разрядная книга 7067. С. 93.

²⁸⁰ Манушина Т. Художественное шитье Древней Руси в собрании Загорского музея. М., 1983. С. 70.

возложили его на эту гробницу в Троице-Сергиевом монастыре в том же 1586 или следующем 1587 г.

9 мая 1588 г. царь Федор побывал в Николо-Угрешском монастыре²⁸¹.

15 августа 1588 г. на праздник Успения Богородицы царь Федор был в Ростове²⁸². В том же августе 1588 г. государь приехал в Ярославль²⁸³. Вероятно, оба этих города он посетил с целью богомолья.

В ноябре 1589 г. царя Федора ждали в Иосифо-Волоколамском монастыре и готовились к его приезду²⁸⁴. Но посетил ли государь тогда эту обитель, мы не знаем.

В начале 1590 г. во время войны со Швецией Федор Иванович приехал в Новгород Великий и молился о победе своих войск²⁸⁵.

29 мая 1591 г. царь Федор «был с царицею у Троицы в Сергиеве монастыре в вешнем походе»²⁸⁶. Последние слова позволяют предполагать, что существовала традиция весенних богомольных походов государя в эту обитель и другие святые места.

В мае 1592 г. «ходил государь» в Николо-Угрешский монастырь и, вернувшись, «на завтраи пошел к Троице в Сергиев монастырь молитца»²⁸⁷.

14 июня 1592 г. крестил царь Федор свою дочь царевну Федосью в Чудовом монастыре²⁸⁸.

В 1592 г. во время активных военных действий русских войск против Швеции царь Федор «пошелъ по манастыремъ молитися и былъ у Живоначалныя Троицы въ Сергиеве монастыре, да въ Можайске у Николы Чюдотворца, въ Боровске у Чюдотворца Пафнутия, во Звенигороде у Савы въ Сторожевскомъ монастыре»²⁸⁹.

²⁸¹ Разрядная книга 7067. С. 103; Разрядная книга. 1559–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. М., 1974. С. 242.

²⁸² Краткий Ростовский летописец... С. 35.

²⁸³ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1987. Вып. 1. С. 33.

²⁸⁴ Там же. С. 88, 92–93.

²⁸⁵ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 8; ПСРЛ. Т. 34. С. 196.

²⁸⁶ Разрядная книга. 1550–1636 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганова. М., 1976. Т. 2, вып. 1. С. 78; РИБ. СПб., 1892. Т. 13. № 15. Стб. 776.

²⁸⁷ Разрядная книга. 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. М., 1989. Т. 3, ч. 3. С. 35.

²⁸⁸ Разрядная книга 7067 С. 120; Разрядная книга. 1575–1605. Т. 3, ч. 3 С. 38.

²⁸⁹ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 44.

Надо полагать, царь молился в этих обителях о победе русской армии.

28 июля 1593 г. царь Федор был в Новодевичьем монастыре²⁹⁰.

1 октября 1593 г., как отметил иностранный наблюдатель, царь Федор отправился в Троице-Сергиев монастырь²⁹¹.

В 1594/95 г. «поиде государь въ Боровескъ молитца въ Пафнугиевъ монастырь Пафнугию чудотворцу»²⁹².

Весной 1596 г. царь Федор был «в Троицком вешнем объезде», то есть он посетил Троице-Сергиев монастырь²⁹³.

К сожалению, сведений о богомольях государя в последний год с небольшим его жизни, то есть в 1597 – самом начале 1598 г. (он умер 7 января 1598 г.) не обнаружилось. Возможно, из-за ухудшения здоровья в то время²⁹⁴ он мог себе позволить богомолья лишь в ближние обители.

Итак, царь Федор ходил по святым местам почти каждый год. Следовательно, он придавал богомольям не меньшее значение, чем его отец Иван IV. Согласно приведенной выше хронике, Федор Иванович в период своего правления посетил следующие монастыри (цифры в скобках обозначают количество известных посещений): Московский Чудов (не менее 6), Николо-Угрешский (2), Новодевичий (1), Пафнугьев-Боровский (2), Саввино-Сторожевский (1), Троице-Сергиев (не менее 7) и, возможно, Иосифо-Волоколамский, а также города Можайск (1), Новгород Великий (1), Ростов (1) и Ярославль (1).

Все эти религиозные центры, как мы видели выше, кроме Саввино-Сторожевского монастыря посещал и царь Иван Грозный.

В Чудовом монастыре Федор Иванович молился у раки св. Алексея митрополита, а в Троице-Сергиевом монастыре – у раки св. Сергия. Надо полагать,

²⁹⁰ Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. М., 1989. Т. 3, ч. 3. С. 66.

²⁹¹ Описание путешествия в Москву посла римского императора Николая Варкоча, с 22 июля 1593 года // ЧОИДР. М., 1874. Кн. 4. С. 18.

²⁹² ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 46; ПСРЛ. Т. 34. С. 196.

²⁹³ Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. М., 1989. Т. 3, ч. 3. С. 103.

²⁹⁴ Буссов К. Московская хроника. 1584–1613. М.; Л., 1961. С. 80.

в Пафнутьево-Боровском монастыре царь молился у гробницы св. Пафнутия, в Саввино-Сторожевском монастыре – у гробницы св. Саввы Сторожевского, в Иосифо-Волоколамском монастыре (если только царь в нем был) – у гробницы св. Иосифа Волоцкого, в Можайске – Николе Можайскому, в Ростове и Ярославле соответственно – ростовским и ярославским святым, из которых наиболее значимыми были Леонтий Ростовский, Феодор, Давид и Константин Ярославские. Из всех перечисленных русских святых к числу самых популярных относились Сергей Радонежский, Алексей митрополит и Леонтий Ростовский, Феодор, Давид и Константин Ярославские обладали средним уровнем популярности²⁹⁵, им в данном отношении уступал Пафнутий Боровский²⁹⁶, Иосиф Волоцкий, как уже говорилось, был малопопулярным. Как видим, в своих предпочтениях в отношении культов святых государь следовал за своим отцом Иваном Грозным.

Кроме всего прочего, царь Федор молил святых о чадородии, то есть о даровании ему наследника, и победе своих войск над внешними врагами.

Судя по большому количеству посещений Чудова и Троице-Сергиева монастырей, Алексей митрополит и Сергей Радонежский являлись самыми почитаемыми государем русскими святыми.

За пределами Москвы государь чаще всего бывал в Троице-Сергиевом монастыре.

Характерно, что из семи известных его богомолий в эту обитель четыре пришлось на май или на весну. В одном случае прямо назван Троицын день. Вероятно, именно для празднования Троицы царь предпочитал приезжать в Сергиев монастырь. Любопытно, что документы не зафиксировали ни одного посещения царем Федором Троицкого монастыря в праздник св. Сергия 25 сентября.

В особой приверженности к этой обители и культу Сергия Радонежского он следовал своему отцу Ивану Грозному. Как и последний, царь Федор совершал богомольные походы регулярно. Но все-таки 1587 и 1597 гг. остались в известных

²⁹⁵ См. 3-ю главу настоящей работы.

²⁹⁶ См. 4-ю главу настоящей работы.

документах не отмеченными подобными богомольями. Правда, это не значит, что государевых богомолий тогда вообще не было. Так думать заставляет свидетельство посетившего Россию в 1588–1589 гг. англичанина Джильса Флетчера, который писал о названном царе, что «ходит он обыкновенно каждую неделю на богомолье в какой-нибудь из ближних монастырей»²⁹⁷. Очевидно, до нас дошли далеко не все известия о богомольных походах царя Федора Ивановича.

К сожалению, Флетчер не уточнил, что он понимал под ближними монастырями. Но, вероятно, к их числу относились упомянутые выше монастыри: Чудов в Кремле, Николо-Угрешский, Новодевичий и другие обители, находившиеся в Москве и ее ближайших окрестностях.

В самом ближнем из монастырей – Чудовом – царь Федор, очевидно, бывал чаще всего. Согласно Житию Алексея митрополита, он приходил в этот монастырь «часто» и молился у раки с мощами св. Алексея²⁹⁸. Значит, государь особо выделял и почитал этого святителя, что и не удивительно, ведь он был крещен у гробницы с его мощами²⁹⁹. В силу чего Федор Иванович считал св. Алексея одним из основных своих небесных покровителей³⁰⁰.

Нельзя не видеть также, что все перечисленные выше обители находились довольно близко от Москвы. Царь позволил себе лишь две относительно дальние богомольные поездки: в 1588 г. в Ростов и Ярославль, а также в 1590 г. в Великий Новгород. Правда, последняя из них была сопряжена с военными действиями русских войск против Швеции. Значит, Федор Иванович, в отличие от своего отца Ивана Грозного, много реже предпринимал богомольные путешествия в дальние религиозные центры и, в частности, избегал ездить в далекие северные обители вроде Кирилло-Белозерского монастыря, но богомолья, судя по их количеству, были важнейшей частью его жизни.

²⁹⁷ Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1906. С. 122.

²⁹⁸ Житие св. Алексия... С. 150.

²⁹⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 283; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 652; ПСРЛ. Т. 20. С. 583.

³⁰⁰ Мельник А.Г. Практика почитания св. Алексея митрополита всея Руси, в XVI в. // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 63.

2. 7. Богомолья царя Бориса Годунова

Вопрос о богомольях царя Бориса Годунова (1598–1605) затрагивался некоторыми авторами, но никогда не становился предметом специального исследования. Вместе с тем отмечено, что он поддержал традицию царских паломничеств³⁰¹. Но оставалось не выясненным, какова была мера данной поддержки, то есть сколь часто царь ездил по святым местам, гробницы каких святых особенно его к себе притягивали, какое значение придавалось этим богомольям? Чтобы найти ответы на эти вопросы, обратимся к составлению хроники богомолий царя Бориса.

В июле 1598 г., возвратившись из военного похода, государь, «взяв у патриарха благословенье, и приложась к честным иконам, и был в соборной апостольской церкви Пречистыя Богородица и у ея честнаго образа Одигитрия, приложась у гробов великих чудотворцов Петра и Алексея, и Ионы, и пошел государь царь и великий князь Борис Федорович всея Руси в свой царьский чертог. И потом поехал в Новой Девичей монастырь к царице, к сестре своей, к великой княгине Олександре Федоровне всея Руси»³⁰². Под церковью Богородицы здесь понимается московский Успенский собор. В нем действительно находились «гробы» святых Петра и Ионы. «Гроб» же св. Алексея пребывал в кремлевском Чудовом монастыре. Значит, вероятно, царь посетил тогда и Чудов монастырь.

25 сентября 1598 г., вскоре после венчания на царство, Борис Годунов приехал в Троице-Сергиев монастырь и «приложил к чудотворному местному образу живоначальные Троицы пелену большую, а на ней крест з дробницы, дробницы золоты, на них святые знаменаны резью и наведены чернью, около дробниц жемчугом сажено; около пелены травы сажены, промеж жемчугу дробницы золоты и камение многоценное»³⁰³.

Зимой 1599 г. в «великий постъ ходиль царь Борисъ съ сыномъ своимъ съ царевичемъ Феодоромъ на Волокъ на Ламской въ Осифовъ монастырь

³⁰¹ Скрынников Р.Г. Борис Годунов. С. 137; Ульяновский В. Смутное время. С. 20–25; Морозова Л.Е. Два царя: Федор... С. 265–266, 300; Михайлова И.Б. И здесь сошлись все... С. 350, 352–354;

³⁰² Разрядная книга 1598–1602 годов / публ. Ю.В. Анхимюка // РД. М., 2003. Вып. 9. С. 375.

³⁰³ ВКТСМ. С. 29; ПСРЛ. Т. 34. С. 202.

молитися»³⁰⁴.

В первой половине 1599 г. был «поход государя царя и великого князя Бориса Федоровича всеа Русии к Живоначальной Троице в Сергиев монастырь»³⁰⁵.

В 1599 г. после Петрова дня, то есть после 29 июня «ходил государь царь и великий князь Борис Федорович всеа Руси и сын его государь наш царевич князь Федор Борисович всеа Руси молится к Пахнутию чудотворцу в Боровеск, а из Боровска на Борисов город, да к Николе чудотворцу в Можаяск, да во Звенигород к Пречистой на Сторожи, да на Везему»³⁰⁶.

Под Пречистой на Сторожи следует понимать Саввино-Сторожевский монастырь.

17 января 1600 г. «ходил государь царь и великий князь Борис Федорович всеа Руси молитца к Троице».

«Того же месяца генваря в 18 день в Воздвиженском, идучи к Троице, был у государя стол». «А как государь пришел к Троице, и назаутрие был за трапезою стол». «А как государь шол назад от Троицы, генваря в 21 день в Воздвиженском стол был у государя»³⁰⁷.

Это характерный пример фиксации богомольного путешествия царя в Троице-Сергиев монастырь.

30 января 1600 г. государь посетил Новодевичий монастырь³⁰⁸.

17 февраля 1600 г. царь Борис участвовал в переложении мощей св. Алексея митрополита в новую серебряную раку в Чудовом монастыре³⁰⁹.

24 марта 1600 г. царь вновь был в Новодевичьем монастыре³¹⁰.

9–13 мая 1600 г. Борис Годунов с царицей и сыном Федором Борисовичем совершили необыкновенно торжественно обставленный богомольный поход в

³⁰⁴ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 51; Разрядная книга 1550–1636 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганова. М., 1976. Т. 2, вып. 1. С. 166.

³⁰⁵ Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. М., 1994. Т. 4. ч. 1. С. 76; Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 384.

³⁰⁶ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 384.

³⁰⁷ Там же. С. 389.

³⁰⁸ Там же. С. 390.

³⁰⁹ Житие св. Алексея... С. 151.

³¹⁰ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 390.

Троице-Сергиев монастырь. Они привезли с собой в качестве пожертвований «колокол большой» и икону³¹¹.

Очевидно, тогда же царь в этой обители «обложил чудотворный местной образ живоначальные Троицы золотом и многоценным камением и драгим жемчюгом...»³¹².

29 августа 1600 г. царь посетил Новодевичий монастырь³¹³.

В 1600 г. царь Борис «поиде въ Можаяскъ молитца, и въ Боровескъ...»³¹⁴. В последнем случае явно имелся в виду Пафнутьев-Боровский монастырь.

24 мая 1601 г. «ходил государь царь и великий князь Борис Федорович» с сыном Федором Борисовичем в Троице-Сергиев монастырь «молитца»³¹⁵.

В июле 1601 г. «ходил государь царь и великий князь Борис Федорович всеа Русии к Николе в Можаяск»³¹⁶.

19 июля 1601 г. «в Звенигороде у Пречистой Богородице у Савы на Сторожех был у государя стол»³¹⁷, то есть царь Борис посетил Саввино-Сторожевский монастырь.

Около 25 сентября 1601 г. «ходил государь» молиться в Троице-Сергиев монастырь. «И был у Троицы стол тово же месяца 25 день»³¹⁸. Значит, царь посетил эту обитель в праздник св. Сергия (25 сентября).

7 декабря 1601 г. «ходил государь в Новый Девичей монастырь»³¹⁹.

В 1601 или 1602 г. царь «Борисъ повеле зделати раку серебряну Макарию, Колязинскому чудотворцу, и тое раку посла, а самъ поиде молитися съ царицею и з детми. И приидоша въ Колязинъ монастырь и пеша молебны; многоцелебныя мощи ево чудотворцова положиша въ раку серебряну, а сам поиде къ Москве, а

³¹¹ ПСРЛ. Т. 34. С. 202; ВКТСМ. С. 29; Парри В. Проезд через Россию персидского посольства в 1599–1600 гг. // ЧОИДР. М., 1899. Кн. 4. С. 7–9; Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 394.

³¹² ВКТСМ. С. 29.

³¹³ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 396.

³¹⁴ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 55.

³¹⁵ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 404.

³¹⁶ Там же. С. 405.

³¹⁷ Там же. С. 406.

³¹⁸ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 408.

³¹⁹ Там же С. 409.

шоль на Переславль Залезской»³²⁰.

16 мая 1602 г. «пошел государь царь и великий князь Борис Федорович» в Троице-Сергиев монастырь «молитца». 24 мая царь все еще находился в этой обители³²¹.

31 июля 1602 г. «ходил государь царь и великий князь Борис Федорович всея Руси на Симонов, а из Симонова к Николе на Угрешу». На следующий день 1 августа «мочился государь на Симонове»³²².

Здесь имеется в виду, что царь в праздник Происхождения Животворящего Креста Господня или Спаса погружался в освященную воду в Симоновом монастыре, находившемся тогда за пределами Москвы.

В августе 1602 г. «ходил государь... Борис Федорович всея Руси в Колязин монастырь молитца»³²³.

19 сентября 1602 г. в Москву прибыл датский королевич Иоганн³²⁴. Царь Борис торжественно встретил его, «вельми ему радъ бысть и пироваль съ нимъ и полюбиль ево зельно и восхоте дати за него дочь свою (Ксению), а самъ поиде молитися» в Троице-Сергиев монастырь³²⁵.

10 октября 1602 г. царь со своим сыном царевичем Федором действительно был в этой обители, «а стол был у государя в келье»³²⁶. Вероятно, здесь имеется в виду личная келья государя.

В 1602 г. «был у государя стол на Николин день в Девичьем монастыре»³²⁷. Это значит, что 6 декабря сего года Борис Годунов был на богомолье в Новодевичьем монастыре.

В 7011 (1602/03) г. «ходил царь Борис Федорович с царицей и с чады молитися в Боровеск к Пафнотию чудотворцу, и отнес ему раку сребрену.

³²⁰ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 56; ПСРЛ. Т. 34. С. 203.

³²¹ Разрядная книга 1598–1602 годов. С. 411.

³²² Там же. С. 412.

³²³ Там же. С. 413.

³²⁴ Разрядная книга 1575–1605 / под ред. В.И. Буганова и Н.М. Рогожина. М., 2003. Т. 4, ч. 2. С. 15.

³²⁵ ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 56.

³²⁶ Разрядная книга 1575–1605. Т. 4, ч. 2. С. 18.

³²⁷ Там же. С. 53.

Оттуду иде на Борисов и ту церковь камену созда и освяти.

И оттуду поиде на Можаяск к Николаю чюдотворцу и согради церковь на вратех градских и освяти, из Можайска иде во Звенигород, и потом к Москве»³²⁸.

Представленный здесь маршрут почти совпадает с тем, который имел место в описанном выше богомолье, начавшемся 19 июня 1599 г. Поэтому есть некоторые сомнения в достоверности данного свидетельства. Однако и решительно отбросить его пока нет достаточных оснований.

Если этот поход тогда действительно состоялся, то под Звенигородом, очевидно, следует понимать не только город, а и Саввино-Сторожевский монастырь.

В 1603 г. «государь царь и великий князь Борис Федорович всеа Русии ходил к живоначалной Троицы в Сергиев монастырь»³²⁹.

Между мартом и 1 сентября 1604 г. состоялся поход царя Бориса в Троице-Сергиев монастырь³³⁰.

В сентябре 1604 г. Борис Годунов с сыном был на богомолье в Троице-Сергиевом монастыре³³¹.

Узнав о победе войска Лжедмитрия I в декабре 1604 г. над правительственной армией, царь Борис «слышавъ на себе гневъ Божий, и обещася ити по монастыремъ молитись»³³².

В начале 1605 г. царь, очевидно, следуя этому обещанию, был на богомолье в Троице-Сергиевом монастыре. Получив тогда здесь сообщение о победе над Лжедмитрием, царь «радъ бысть и нача пети молебная»³³³.

Ясно, что в этом монастыре, как, вероятно и в других обителях, Борис Годунов молился о победе своих войск над Лжедмитрием.

³²⁸ Временник, иже нарицается Летописец Российских князей, како начася в Российской Земли княжение и грады утвердишася. Вкратце написано / изд. А.С. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1905. Вып. 2, отд. 2. С. 47.

³²⁹ Разрядные книги 1598–1638 гг. / сост. В.И. Буганов и Л.Ф. Кузьмина. М., 1974. С. 154.

³³⁰ Там же. С. 178.

³³¹ Сэра Томаса Смита путешествие и пребывание в России / пер. И.М. Болдакова. СПб., 1893. С. 25.

³³² ПСРЛ. Т. 14. 1-я пол. С. 62.

³³³ Там же. С. 62.

Как видим, с момента воцарения в 1598 г. и до своей кончины в 1605 г. царь Борис ежегодно отправлялся на богомолье. Обычно он бывал в монастырях два или несколько раз в год. В 1600–1602 гг. число таких ежегодных богомолий доходило до 5–6. Царские богомолья носили не эпизодический, а регулярный характер. Значит, Борис Годунов придавал ничуть не меньшее значение богомольям, чем государи Василий III, Иван Грозный, Федор Иванович.

Предложенная выше хроника существенно дополняет наше представление о личности Бориса Годунова, в частности, о его религиозности. Если в особом благочестии царя Федора Ивановича никто из его современников и большинства историков не сомневался, то о набожности царя Бориса исследователи писали явно недостаточно³³⁴. Теперь же мы видим, что царь Борис был очень религиозен и это, надо полагать, прямо или опосредовано влияло на его поступки не только в личной, а и в государственной сферах.

За короткое время своего правления Борис Федорович побывал с богомольной целью (в скобках указано количество посещений соответствующих религиозных центров) в Троице-Сергиевом (11), Новодевичьем (6), Пафнутьево-Боровском (4), Саввино-Сторожевском (3), Чудовом (2), Макариевом-Колязинском (2), Иосифо-Волоколамском (1), Николо-Угрешском (1), Симоновом (1) монастырях и Можайске (4).

Причем, вероятно, источники донесли до нас не все известия о богомольях Бориса Годунова. Так думать позволяет то, что предложенная выше хроника составлена из отрывочных данных различных документов. Вряд ли, например, в ближайшем к государеву дворцу Чудовом монастыре царь был лишь два раза.

В соответствующих упомянутых выше обителях царь молился святым Алексею митрополиту, Макарию Колязинскому, Иосифу Волоцкому, Пафнутию Боровскому, Савве Сторожевскому, Сергию Радонежскому, а в Можайске – Николе Можайскому. Значит, эти святые были наиболее значимы для Бориса Годунова. Из них к самым популярным в то время относились Сергей Радонежский и Алексей

³³⁴ Михайлова И.Б. И здесь сошлись все... С. 350, 352–354.

митрополит³³⁵, им в данном отношении сильно уступали Макарий Колязинский, Пафнутий Боровский, Савва Сторожевский, еще менее популярным был Иосиф Волоцкий³³⁶.

Во всех названных местах бывал и Иван Грозный. За исключением Макариева-Колязинского монастыря, посещал их и царь Федор Иванович. В отличие от них Борис Годунов почти не ездил в далеко расположенные от Москвы религиозные центры. Пожалуй, только Макариев-Колязинский монастырь можно считать относительно дальней обителью. В этом отношении царь Борис в своих предпочтениях по части богомолий был ближе к Федору Ивановичу, чем к Ивану Грозному. По количеству же ежегодных богомолий Борис Федорович не уступал тому и другому. Значит, как и они, он придавал богомольям очень большое значение и верил, что молитва у гробницы святого более эффективна, чем молитва ему же на расстоянии от нее. Надо полагать, царь молился в упомянутых монастырях святым, прося у них помощи во всех своих начинаниях, и в том числе – о победе русских войск над врагами. Таким образом, Борис Годунов был последовательным приверженцем богомольных походов, как и его ближайшие предшественники на русском троне.

Как и они, царь Борис особо почитал Троице-Сергиев монастырь и св. Сергия Радонежского. Государь бывал в этой обители каждый год и в праздник св. Сергия (25 сентября), и весной, и в Троицын день, и в другие дни года. По словам англичанина Томаса Смита, посетившего Россию в 1604–1605 гг., Борис Годунов ездил в Троицкий монастырь четыре раза в год³³⁷. Трудно сказать, можно ли этому известию целиком доверять, но по два раза в год, как мы видели, царь в этом монастыре молился неоднократно.

Борис Годунов бывал почти в одних и те же святых местах в Москве и ее округе и молился в них почти одним и тем же святым, что и царь Федор Иванович. Значит, при этих государях утвердился состав таких святынь, ставших почти

³³⁵ См. 3-ю главу настоящей работы.

³³⁶ См. 4-ю главу настоящей работы.

³³⁷ Сэра Томаса Смита путешествие... С. 25.

обязательными для поклонения. По количеству и широте расположения данные святые места явно уступали тем, которые посещали Василий III и Иван Грозный.

Итак, с середины – второй половины XV в. утвердилась практика или обычай наделять русских святых статусом небесных покровителей московских государей и их воинства.

Великий князь Василий III ввел следующие практики почитания русских святых московскими государями, ставшие впоследствии традиционными: регулярные богомольные походы по святым местам, государственное покровительство строительству церквей во имя русских святых, жертвование покровов на гробницы святых, выделение и возвеличивание тех святых, которые, по мнению соответствующих государей, были самыми надежными и эффективными их небесными заступниками.

Все три последующих русских государя – Иван Грозный, Федор Иванович и Борис Годунов – неуклонно следовали указанным обычаям. В частности, они вслед за Василием III стали главными в стране проводниками культов русских святых. Личные предпочтения государей существенно влияли на признание и подъем почитания некоторых избранных святых.

Богомолья Ивана Грозного, Федора Ивановича и Бориса Годунова происходили не эпизодически, а регулярно. Значит, посещение святых мест являлись важной составной частью их личного благочестия. Государя в процессе богомолий обращались к Богу и святым с просьбами о чадородии и о помощи в государственных делах. В частности, они молились о победе русских войск над врагами. Следовательно, походы московских правителей по святым местам имели не только личное, а и государственное значение. Очевидно, так они и воспринимались большинством современников.

В почитании русских святых московские государя явно задавали тон. Их примеру в той или иной степени следовали многие представители знати и других социальных слоев России того времени.

Глава 3. История распространения культов наиболее популярных русских святых на Руси в конце XIV–XVI в.

Задача изучения истории распространения культов русских святых на Руси в конце XIV–XVI в. до сего времени в науке не была поставлена. В настоящей работе она решается впервые. Говоря более конкретно, в предлагаемом исследовании почитание святых рассматривается, в основном, как феномен социальной истории России.

В рамках данной темы необходимо найти ответы на следующие вопросы:

Культы каких святых были наиболее широко распространены в указанное время, то есть, какие святые тогда не формально, а на деле обрели общерусское почитание?

В каких социальных слоях данные культы были укоренены?

Какова была в общественном представлении того времени иерархия этих святых, иначе говоря, какова была степень популярности каждого из них по отношению друг к другу?

Представители каких социальных слоев были основными проводниками культов святых?

В момент своего зарождения культы всех святых на Руси имели локальный характер. Иными словами, подвижников благочестия изначально почитали только у места их захоронения. В связи со сказанным напомним известные слова Жития Прокопия Устюжского: «И каяждо убо страна и градъ блажить и славить, и похваляетъ своихъ чудотворцовъ»¹.

Но потом некоторые из культов святых получили более или менее широкое распространение. А какая-то их часть утвердилась по всей России. При этом важно

¹ Яхонтов Ив. Жития св. севернорусских подвижников... С. 264.

иметь в виду, что официальное признание Церковью общерусского статуса святого еще не вело автоматически к его действительно широкому и глубокому почитанию. Вероятно, память большинства таких общепризнанных святых праздновалась в значительной части мест лишь формально, на этикетном уровне, или вообще не праздновалась. Об этом свидетельствует то, что в ряде духовных центров XVI в. глубоко почитались не все общерусские святые, а лишь избранные из них, при наличии в тех же центрах месяцесловов с памятями, житий и текстов служб гораздо большего числа отечественных подвижников благочестия².

Чтобы приблизиться к решению поставленных вопросов, необходимо определиться с тем, что следует считать надежными признаками глубокого и устойчивого почитания святого в тех или иных местах.

Вполне очевидно, что наиболее надежным свидетельством об укоренении почитания любого святого в каких-либо местах является строительство и функционирование в них посвященных ему храмов. Ясно, что действующая церковь во имя святого является высшим выражением его культа. Иными словами, чем более был популярен святой, тем больше строилось посвященных ему храмов. По распространенности таких церквей можно судить и о степени распространения почитания данного святого.

Выяснив же социальную принадлежность заказчиков и прихожан тех же храмов, можно определить, в каких слоях общества получил признание культ соответствующего подвижника благочестия. Ясно, что заказчики актом сооружения церкви во имя определенного святого демонстрировали свою приверженность к его культу. В свою очередь и прихожане в процессе регулярного отправления служб во имя этого подвижника в посвященной ему церкви постепенно должны были уверовать в него как в своего небесного заступника.

Почти столь же значимым признаком можно считать прямое свидетельство документов об особом почитании подвижника. Менее значимыми признаками являются данные о наличии икон святого в церквях, монастырях и домах

² См. 4-ю главу в настоящей работы.

верующих. Наконец, к наименее существенным признакам следует отнести сведения о существовании в тех же церквях и монастырях текстов жития, службы святому или месяцеслова с его памятью.

Действительно, само по себе наличие этих последних произведений не может указывать на то, что почитание святого поднялось в соответствующем центре выше формального уровня. Тогда как икона предполагает активное молитвенное обращение к изображенному на ней святому и, значит, свидетельствует о значительном развитии его культа в месте нахождения этого образа.

Ниже будут рассмотрены истории распространения в России культов следующих святых: Бориса и Глеба, Леонтия Ростовского, Петра митрополита, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Алексея митрополита, Димитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких, Феодора, Давида и Константина Ярославских и Александра Свирского.

Выбор этих подвижников благочестия обусловлен тем, что, как увидим ниже, их культы получили наиболее широкое распространение в России рассматриваемой эпохи. В этом отношении культы остальных многочисленных русских святых значительно им уступали.

3. 1. Распространение культа страстотерпцев Бориса и Глеба в XII–XVI вв.

Несмотря на то, что предлагаемое исследование в целом ограничено хронологическими рамками конца XIV–XVI в., изучение истории распространения культа святых Бориса и Глеба за пределы Вышгорода, в котором покоились их мощи, приходится начинать с более раннего времени. К этому побуждают данные о сооружении или первом упоминании Борисоглебских церквей домонгольской эпохи. Таковы храмы на Лыте (1117), в Чернигове (упомянут в 1123 г.), Смоленском Смядынском монастыре (1145), Великом Новгороде (1146), Кидекше близ Суздаля (1152), Полоцком Бельчицком монастыре (середина XII в.), Рязани (упомянут в 1195 г.), Новогрудке (XII в.), Гродно (конец XII в.), Ростове (1214–1218)³, Великом

³ См.: Раппопорт П.А. Русская архитектура X–XII вв. Каталог памятников. Л., 1982. С. 38, 41, 49–50, 60, 62, 66–67, 82–83, 98–99, 101, 103–104

Новгороде (1224)⁴.

Таким образом, почитание Бориса и Глеба начало широко распространяться на Руси уже в XII – первой трети XIII в., что хорошо известно.

Этот процесс продолжился в XIII–XV вв. Борисоглебские церкви отмечены в то время в городах Великом Новгороде (упомянута в 1262 г.)⁵, Пскове (упомянута в 1343 г.)⁶, Муроме (упомянута в 1345 г.)⁷, Смоленске (упомянута в 1351 г.)⁸, Великом Новгороде (1377)⁹, Старой Русе (1403)¹⁰, Твери (1438)¹¹, Смоленске (упомянута в 1440 г.)¹², Москве на Рве (упомянута в 1453 г.)¹³, Москве в Китай-городе (упомянута в 1460 г.)¹⁴, Троицком Колязином монастыре (упомянута в 1468 г.)¹⁵, Нерехте (упомянута между 1478–1482 гг.)¹⁶, Устюге (упомянута в 1490, 1496 гг.)¹⁷, сельце Влажино Деревской пятины (упомянута около 1495 г.)¹⁸.

Тот же вывод подтверждается данными об основании и первых упоминаниях Борисоглебских монастырей. К их числу относятся Ростовский Борисоглебский (1363)¹⁹, Борисоглебский близ Новгорода (упомянут в 1386 г.)²⁰, Владимирский Борисоглебский (упомянут в 1389 г.)²¹, Борисоглебский близ Переславля-Залесского (упомянут в житийном тексте XV в.)²², Дмитровский Борисоглебский²³ (упомянут в 1472 г.)²⁴, Борисоглебский-Глебовский близ Тотьмы (существовал до

⁴ Новгородские летописи. С. 202.

⁵ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 57.

⁶ ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 189.

⁷ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 95.

⁸ ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 129.

⁹ Там же. С. 137.

¹⁰ Новгородская летопись по Синодальному... С. 393.

¹¹ ПСРЛ. СПб., 1863. Т. 15. Стб. 490–491.

¹² ПСРЛ. СПб., 1907. Т. 17. Стб. 68.

¹³ ПСРЛ. М.; Л., 1963. Т. 28. С. 112; ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 273.

¹⁴ АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 361. С. 354–355.

¹⁵ ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2. Стб. 222.

¹⁶ АСЭИ. М., 1952. Т. 1. № 461. С. 347.

¹⁷ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 95, 96.

¹⁸ НПК. СПб., 1859. Т. 1. Стб. 730.

¹⁹ Повесть о Борисоглебском монастыре... С. 6.

²⁰ ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 94.

²¹ Зверинский. Кн. 3. С. 30.

²² Федотова М.А. Житие Никиты Столпника... С. 326.

²³ Зверинский. Кн. 2. С. 78.

²⁴ ДДГ. № 68. С. 223.

1479 г.)²⁵, Сольвычегодский Борисоглебский (существовал до 1495 г.)²⁶. Приведенные выше данные являются, в основном, отрывочными упоминаниями в летописях и немногих других источниках, что не позволяет составить более или менее полное представление о распространении интересующих нас церквей и монастырей в XIII–XV вв.

От конца же XV и, преимущественно, от XVI в. до нас дошли писцовые книги, акты, описи и другие документы, которые рисуют нам гораздо более полную картину распространенности в России этого периода Борисоглебских храмов и обителей.

Например, согласно «Описанию семи новгородских соборов», составленному между 1463 и 1508 гг. или в конце XV – начале XVI в.²⁷, в Великом Новгороде было шесть Борисоглебских самостоятельных и приделных церквей, и еще два одноименных храма находились в городских монастырях²⁸. Как мы помним, так сказать, накопление таких церквей в этом городе началось с XII в. Перед нами явное свидетельство нарастания популярности рассматриваемого культа в новгородском сообществе на протяжении XII – начала XVI в. В XVI в. продолжалось активное создание Борисоглебских храмов в России.

Согласно «Казанскому летописцу», сразу после взятия Казани в 1552 г. в ней по повелению царя Ивана IV и при его непосредственном участии был сооружен деревянный Благовещенский собор с двумя приделами: один из них – во имя Бориса и Глеба, другой – во имя Петра и Февронии Муромских²⁹. Оба этих придела существовали во время составления писцовой книги 1565–1568 гг.³⁰ Соборные церкви Бориса и Глеба были сооружены в городах Старице (1558–1561)³¹ и

²⁵ Зверинский. Кн. 2. С. 78.

²⁶ Зверинский. Кн. 3. С. 31.

²⁷ Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековая Русь. М., 1976. С. 108–110.

²⁸ ОНС. С. 77, 80, 81.

²⁹ ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. С. 169–170.

³⁰ Материалы по истории народов. 1932. С. 5.

³¹ Жизневский А. Изразцы на Старицком соборе, построенном в 1561 году. Тверь, 1888. С. 6–7; Крылов И. Материалы для истории города Старицы Тверской губернии. Старица, 1905. Вып. 1. С. 40, 88.

Борисовом городке (конец XVI в.)³². Придел с аналогичным посвящением при Преображенском соборе Углича упомянут в Повести о чудесах св. Романа Угличского под 1605 г. как уже существующий. В нем тогда находились мощи указанного святого. Более чем вероятно, что данный придел был устроен до 1605 г., вероятно, еще в XVI в., а может быть, и в предшествовавшее время³³.

Приходские церкви Бориса и Глеба, как и раньше, продолжали действовать в XVI в. в городах Москве³⁴, Нерехте³⁵, Новгороде³⁶, Пскове³⁷, Ростове³⁸, Смоленске³⁹, Старой Русе⁴⁰, Твери⁴¹. В том же столетии одноименные храмы впервые отмечены в городах Белоозере⁴², Епанчине остроге⁴³, Коломне⁴⁴, Переславле Рязанском⁴⁵, Пронске⁴⁶, Русе⁴⁷, Соли Переславской⁴⁸, Торопце⁴⁹, Угличе⁵⁰, Устюжне Железнопольской⁵¹, Цареве Борисове⁵², Юрьевце⁵³,

³² Раппопорт П.А. Зодчий Бориса Годунова. С. 215–221.

³³ Повесть о чудесах святого благоверного великого князя Романа, Угличского чудотворца // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1873. № 46. С. 374.

³⁴ АФЗХ. Акты московского Симонова монастыря (1506–1613 гг.) / сост. Л.И. Ивина. Л., 1983. № 169. С. 218; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 46.

³⁵ Материалы для истории Костромской епархии. Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. Кострома, 1908. Вып. 4. С. 77.

³⁶ Великий Новгород во второй половине XVI в. Сб. документов / сост. К.В. Баранов. СПб., 2001. № 70. С. 151, № 6. С. 175, № 24. С. 184.

³⁷ Сборник МАМЮ. М., 1913. Т. 5. С. 139, 159, 167, 181, 194, 242, 267, 356, 369.

³⁸ Кириллические издания Ростово-Ярославской земли (1493–1652 гг.): Каталог. Ярославль; Ростов, 2004. С. 142, 172–173, 375, 464.

³⁹ Масловский архив. Вып. 1, 1569–1631 / сообщ. Ф.И. Маслов // ЧОИДР. М., 1916. Кн. 2. С. 56.

⁴⁰ РНЦ. С. 380.

⁴¹ ВТПК. С. 12.

⁴² Ставленная грамота ростовского архиепископа Корнилия дьяку Павлу Иевлеву Попову 1572 года / публ. Д.Ф. Полознева // СРМ. Ярославль, 1995. Вып. 8. С. 53.

⁴³ РИБ. СПб., 1875. Т. 2. № 47. Стб. 72.

⁴⁴ ГР. № 1. С. 35.

⁴⁵ ПКРК. Рязань, 1898. Т. 1, вып. 2. С. 429.

⁴⁶ ПКРК. Рязань, 1898. Т. 1, вып. 1. С. 256.

⁴⁷ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII ст. Ружская десятина. М., 1881. Вып. 1. С. 23.

⁴⁸ ГР. № 6. С. 97.

⁴⁹ Торопецкая книга 1540 г. / подгот. к печати М.Н. Тихомиров, Б.Н. Флоря // АЕ за 1963 г. М., 1964. С. 282.

⁵⁰ Повесть о чудесах святого благоверного великого князя Романа... С. 374.

⁵¹ 1567 г. – Сотная с книг И.И. Плещеева и Григория Зубатова Никитина сына Беспятого на посад Устюжны Железнопольской / публ. Ю.С. Васильева, Н.П. Воскобойникова // Социально-правовое положение северного крестьянства (досоветский период). Вологда, 1981. С. 143.

⁵² Материалы для истории колонизации... С. 5–9; ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 239.

⁵³ Лихачев, 1895. С. 22.

Ярославле⁵⁴.

Как видим, церкви Бориса и Глеба действовали в рассматриваемое время в городах, расположенных и в центральной части страны, и на северных, южных, западных, восточных ее окраинах.

При этом надо иметь в виду, что писцовые книги XVI в., из которых преимущественно извлекаются сведения о наличии где-либо конкретных церквей, по большинству русских городов не сохранились. Поэтому нарисованная выше картина распространения интересующих нас храмов заведомо не полна. Существенно ее пополнить можно данными, почерпнутыми из писцовых и дозорных книг, а также актов, составленных после Смуты в 1610-х – самом начале 1630-х гг. Названные источники отметили приходские церкви Бориса и Глеба в таких городах, как Балахна⁵⁵, Белев⁵⁶, Боровск⁵⁷, Владимир⁵⁸, Вологда⁵⁹, Вязьма⁶⁰, Кострома⁶¹, Малые Соли⁶², Муром⁶³, Нижний Новгород⁶⁴, Путивль⁶⁵, Солигалич⁶⁶, Тверь⁶⁷, Тотьма⁶⁸, Тула⁶⁹, Устюг⁷⁰ и Шуя⁷¹. В Соли Камской придел Бориса и Глеба

⁵⁴ Житие благоверных князей ярославских Василия и Константина // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1874. № 41. С. 321.

⁵⁵ Материалы для истории церквей Нижегородской епархии. Балахнинской десятины жилые данные церкви и пустые церковные земли 7136 (1628)–1746 гг. М., 1903. Вып. 2. С. 15.

⁵⁶ Приходы и церкви Тульской епархии. Тула, 1895. С. 148–149.

⁵⁷ Боровск. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1888. С. 201.

⁵⁸ Описная книга Владимирского кремля-города. 1626 г. // ВГВ. Ч. неофиц. 1877. № 1. С. 1.

⁵⁹ РИБ. СПб., 1875. Т. 2. № 190. Стб. 875; СПКГВ. С. 21.

⁶⁰ Вяземские писцовые книги князя Ивана Федоровича Волконского 1627 года / публ. И. Виноградова. Вязьма, 1883. С. 12.

⁶¹ ПКГК. С. 273.

⁶² Материалы для истории Костромской епархии. Костромская... С. 94.

⁶³ СПКГМ. С. 45, 53.

⁶⁴ Писцовая и переписная книги XVII века по Нижнему Новгороду, изданная Археографической комиссией. СПб., 1896. Стб. 43.

⁶⁵ Материалы для истории церквей Курской, Харьковской, Орловской, Черниговской и Воронежской губ., городов и станиц Донской области по приходным окладным книгам жилых данных церквей патриаршего Казенного приказа 7136 (1628)–1746 гг. М., 1913. С. 52.

⁶⁶ Дозорная книга города Солигалича 1614 года // Костромская земля. Кострома, 1992. Вып. 2. С. 36–38.

⁶⁷ ВТПК. С. 63, 64, 97.

⁶⁸ Указные грамоты городovým воеводам и приказным людям 1613–1626 гг. / Рос. гос. архив древних актов. Сев. отд.-ние археогр. комис. РАН; отв. ред. И.В. Пугач. М., 2012. С. 185.

⁶⁹ Тула. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий. М., 1884. С. 8.

⁷⁰ Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1883. С. 6.

⁷¹ Извлечение из Шуйской писцовой книги, составленной Афанасием Веховым в 1629 году // ВГВ. Ч. неофиц. 1845. № 25. С. 106.

имелся при городском Троицком соборе⁷². Надо полагать, большинство отмеченных этими источниками Борисоглебских церквей возникли еще до Смуты – в XVI в. или в более раннее время.

В XVI в. продолжали действовать основанные ранее монастыри Борисоглебский близ Переславля-Залесского⁷³, Борисоглебский-Глебовский близ Тотьмы⁷⁴, Дмитровский Борисоглебский⁷⁵, Новгородский Борисоглебский со Гзени⁷⁶, Ростовский Борисоглебский⁷⁷, Смоленский Борисоглебский Смядынский⁷⁸, Сольвычегодский Борисоглебский⁷⁹, Суздальский Борисоглебский⁸⁰.

В данном столетии впервые документально засвидетельствованы монастыри Борисоглебский в Торжке⁸¹, Микулинский Борисоглебский⁸², Можайский Борисоглебский⁸³, Муромский Борисоглебский⁸⁴, Суздальский Борисоглебский⁸⁵,

⁷² Писцовые книги Пермской губернии Соликамского и Кунгурского уездов / изд. В. Шишонко. Пермь, 1872. С. 13.

⁷³ Зверинский. Кн. 2. С. 78–79.

⁷⁴ Зверинский. Кн. 2. С. 78.

⁷⁵ Зверинский. Кн. 2. С. 78.

⁷⁶ Зверинский. Кн. 3. С. 32–33; Майков В.В. Книга писцовая по Новгороду Великому конца XVI в. СПб., 1911. С. 76.

⁷⁷ Зверинский Кн. 2. С. 80–82.

⁷⁸ Воронин Н.Н., Раппопорт П.А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1989. С. 39.

⁷⁹ Зверинский. Кн. 3. С. 31.

⁸⁰ Зверинский. Кн. 3. С. 30–31.

⁸¹ Время основания данного монастыря принято относить к домонгольской эпохе или к концу XII – началу XIII в. на основании Жития Ефрема Новоторжского, составленного в XVII в., и археологических находок, сделанных под монастырским Борисоглебским собором (XVIII в.) и вблизи него. Эти находки по словам археологов, представляют собой строительные материалы и фрагменты фресок домонгольского периода, точнее – конца XII – начала XIII в. Однако по сообщению самих же археологов, первые документальные свидетельства о Новоторжском Борисоглебском монастыре относятся лишь к XVI в. (Малыгин П.Д., Салимов А.М. Архитектурно-археологическое исследование собора Борисоглебского монастыря в Торжке // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья. Нижний Новгород, 1991. С. 243–255). Поскольку нет уверенности, что упомянутые древние артефакты относятся именно к монастырскому Борисоглебскому собору, а не к какому-то другому неизвестному храму и, что при нем тогда уже существовал монастырь, то на настоящем уровне знаний следует остановиться на XVI в. как наиболее раннем свидетельстве о данной обители.

⁸² Зверинский. Кн. 3. С. 34; ПКМГ. СПб., 1877. Отд. 2. С. 186, 194.

⁸³ Зверинский. Кн. 3. С. 32; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 454.

⁸⁴ Зверинский. Кн. 2. С. 82.

⁸⁵ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1896. Вып. 3. С. 28–29.

Тотемский Борисоглебский⁸⁶. С XVI в. известен Кидекоцкий монастырь, сформировавшийся вокруг древней церкви Бориса и Глеба в Кидекше⁸⁷. Борисоглебский монастырь близ Александровой слободы был сожжен в 1609 г.⁸⁸ Следовательно, он существовал, по крайней мере, в XVI – начале XVII в. В Курске по грамоте царя Бориса Годунова на рубеже XVI и XVII вв. был основан Троице-Борисоглебский монастырь⁸⁹. Ясно, что во всех обителях, посвященных Борису и Глебу, существовали храмы во имя этих святых.

Кроме того, в таких монастырях, как Макариевский Колязинский⁹⁰, Вотмицкий⁹¹, Нижегородский Печерский⁹², Новгородский Павлов⁹³, Новгородский Рождества Иоанна Предтечи⁹⁴, Псково-Печерский⁹⁵ действовали церкви Бориса и Глеба. В Свяжском Богородицком монастыре опись 1613 г. зафиксировала надвратную церковь Бориса и Глеба и Федора Стратилата⁹⁶. Очевидно, она появилась в конце XVI в.

На территории Муромского уезда Борисоглебские церкви имелись в Борисоглебской пустыни на озере Великом (окладная книга 1628 г.)⁹⁷ и во Входоиерусалимском монастыре (писцовая книга 1629–1630 гг.)⁹⁸. О более ранней истории данных небольших монастырей ничего не известно. Но нельзя исключать, что они со своими названными храмами существовали и раньше – в XVI в.

⁸⁶ Данная в Троицкую Сергиеву лавру вдового попа Василия Михайлова Остолопа на Тотемский Борисоглебский монастырь 1579 года // ВЕВ. Прибавления. 1869. № 12. С. 444–445.

⁸⁷ РИБ. СПб., 1875. Т. 2. № 192. Стб. 910–911; Строев П. Списки иерархов и настоятелей... Стб. 716.

⁸⁸ Зверинский. Кн. 3. С. 30.

⁸⁹ Зверинский. Кн. 3. С. 185.

⁹⁰ Акты Троицкого Калязина монастыря XVI в. / сост. С.Н. Кистерев, Л.А. Тимошина. М.; СПб., 2007. № 132. С. 139

⁹¹ Материалы для истории упраздненных монастырей Тверской епархии. Тверь, 1903. С. 38; ПМТУ. С. 271.

⁹² Шайдакова М.Я. Нижегородские летописные памятники XVII в. Нижний Новгород, 2006. С. 203.

⁹³ ОСНС. С. 81.

⁹⁴ Там же. С. 80.

⁹⁵ Повесть о Псково-Печерском монастыре // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 530.

⁹⁶ Опись Свяжского Богородицкого мужского монастыря 1614 года. Казань, 1892. С. 36.

⁹⁷ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1898. Вып. 5. С. 312–313.

⁹⁸ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1897. Вып. 4. С. 278.

Таким образом, монастыри, имевшие церкви Бориса и Глеба, были разбросаны по всему пространству России XVI в. Разумеется, развитое почитание данных святых осуществлялось не только в тех монастырях, в которых были посвященные им храмы.

О культе Бориса и Глеба свидетельствуют, пусть не столь определенно, и их иконы в обителях, не имевших таких церквей. Описями XVI в. подобные образа зафиксированы в монастырях Иосифо-Волоколамском⁹⁹, Коломенском Спасском¹⁰⁰, Костромском Ипатьевском¹⁰¹, Краснохолмском¹⁰², Можайском Иоакима и Анны¹⁰³, Свяжском Успенском¹⁰⁴, Соловецком¹⁰⁵, Суздальском Покровском¹⁰⁶. Кроме того, документами отмечено развитое почитание Бориса и Глеба в монастырях Троице-Сергиевом¹⁰⁷ и Кирилло-Белозерском¹⁰⁸. Борисоглебские церкви в XVI в. действовали в селах и погостах Белозерского¹⁰⁹, Вяземского¹¹⁰, Дмитровского¹¹¹, Звенигородского¹¹², Казанского¹¹³, Кашинского¹¹⁴, Коломенского¹¹⁵, Микулинского¹¹⁶, Московского¹¹⁷, Орловского¹¹⁸,

⁹⁹ ТОИВМ. С. 79, 86.

¹⁰⁰ ГР. № 1. С. 55.

¹⁰¹ ПККИМ. С. 7, 8.

¹⁰² ОКНАМ. С. 352, 381, 382, 384.

¹⁰³ МА. № 4. С. 46.

¹⁰⁴ ГР. № 33. С. 363.

¹⁰⁵ ОСМ. С. 61, 64, 96, 105, 131, 132, 134.

¹⁰⁶ ОПЖМ. С. 40, 54.

¹⁰⁷ См. 1-й параграф 4-й главы настоящей работы.

¹⁰⁸ См. 2-й параграф 4-й главы настоящей работы.

¹⁰⁹ Дмитриева З.В. Вытные и описные книги Кирилло-Белозерского монастыря XVI–XVII вв. СПб., 2003. С. 307.

¹¹⁰ ПКМГ. Отд. 2. С. 668.

¹¹¹ ПКМГ. СПб., 1872. Отд. 1. С. 757.

¹¹² Там же. С. 688; Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Вып. 2. Звенигородская десятина. М., 1882. С. 24–25.

¹¹³ Писцовые материалы дворцовых... С. 216, 223.

¹¹⁴ Акты Троицкого Калязина... № 132. С. 139.

¹¹⁵ ПКМГ. Отд. 1. С. 339.

¹¹⁶ ПКМГ. Отд. 2. С. 181; АФЗХ. М., 1956. Ч. 2. № 301. С. 313–314.

¹¹⁷ ПКМГ. Отд. 1. С. 194; Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Вып. 4. Селецкая десятина Московского уезда // ЧОИДР. М., 1885. Кн. 3. С. 65.

¹¹⁸ ПКМГ. Отд. 2. С. 1063.

Переславского¹¹⁹, Пошехонского¹²⁰, Ржевского¹²¹, Рузского¹²², Рязанского¹²³, Тверского¹²⁴, Торопецкого¹²⁵, Юрьев-Польского¹²⁶, Ярославского¹²⁷ уездов, в пригородах Пскова¹²⁸, Бежецкого Верха¹²⁹, Бежецкой¹³⁰, Деревской¹³¹, Обонежской¹³² и Шелонской¹³³ пятин.

Как и в случае с городами, большинство писцовых книг XVI в. по уездам России до нас не дошло. Согласно же писцовым описаниям 1620-х – начала 1630-х гг., церкви Бориса и Глеба имелись в селах Арзамасского¹³⁴, Алексинского¹³⁵, Владимирского¹³⁶, Колязинского¹³⁷, Костромского¹³⁸, Муромского¹³⁹,

¹¹⁹ Акты, относящиеся к истории Ярославской губернии / изд. Ф.А. Бычкова. Ярославль, 1889. Вып. 1. № 12. С. 21.

¹²⁰ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. LI.

¹²¹ Писцовая приправочная книга 1588–1589 годов уезда Ржевы Володимировой (половина князя Дмитрия Ивановича) / подгот. А.А. Фролов. М.; СПб., 2014. С. 51.

¹²² Рузский уезд по писцовой книге 1567–1569 годов / сост.: Кистерев С.Н., Тимошина Л.А. М., 1997. С. 50, 193.

¹²³ ПКРК. Т. 1, вып. 1. С. 330, 399; ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 432, 454.

¹²⁴ Отд. 2. С. 53; ПМТУ. С. 160, 271, 316.

¹²⁵ Торопецкая книга 1540 г. С. 298.

¹²⁶ ПКМГ. Отд. 1. С. 851.

¹²⁷ АФЗХ: Акты московского Симонова... № 131. С. 148, № 136. С. 158, № 137. С. 159.

¹²⁸ Сборник МАМЮ. Т. 5. С. 264, 381, 319.

¹²⁹ ПКНЗ. Т. 3. С. 202, 206–207, 212, 218.

¹³⁰ АРГАМ. № 119. С. 257; НПК. СПб., 1910. Т. 6. Стб. 911.

¹³¹ НПК. Т. 1. Стб. 730.

¹³² Писцовая книга Обонежской пятины нагорние половины, письма и дозору Ондreja Васильевича Плещеева да подьячего Семейки Кузмина лета 7091 году // ВОИДР. М., 1850. Кн. 6. С. 75.

¹³³ НПК. СПб., 1886. Т. 4. Стб. 354.

¹³⁴ Материалы по истории Нижегородского края из столичных архивов. Вып. 4. Писцовая книга Арзамасского уезда (1621–23 гг.). Нижний Новгород, 1915. Ч. 1. С. 71, 245.

¹³⁵ Материалы для истории церквей Калужской епархии. Алексинской десятины жилые данные церкви и пустовые церковные земли 7136 (1628) – 1746 гг. М., 1903. С. 14.

¹³⁶ Материалы для истории Владимирской епархии. Владимирской десятины жилых и данных церквей 1628–1746 гг. Владимир, 1894. Вып. 1. С. 64, 163; Материалы для истории церквей Владимирской губернии. Отдел третий для Владимирской, Гусской, Медужской и Ярополческой десятины. М., 1911. Вып. 6. С. 97, 99.

¹³⁷ Крылов Л. Материалы для истории церквей и монастырей г. Калязина и сел Калязинского уезда. Калязин, 1908. С. 112.

¹³⁸ МДИКГ. С. 83, 177, 203.

¹³⁹ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской... Вып. 5. С. 459.

Ростовского¹⁴⁰, Суздальского¹⁴¹, Хлыновского¹⁴², Угличского¹⁴³ уездов и волости близ Устюжны Железнопольской¹⁴⁴. Вероятно, какая-то часть из этих церквей возникла еще в XVI в. или в более раннее время. Данное предположение подтверждает, например, следующая запись в писцовой книге Ростовского уезда 1629–1631 гг.: Пустошь, «что было село Борисоглебь на речке на Инеме, а в ней место церковное, что был храм Бориса и Глеба, запустело истари»¹⁴⁵. Подобным образом в селе Деревеньки того же уезда от Борисоглебской церкви к 1629–1631 гг. осталось только «место церковное»¹⁴⁶. Как видим, к моменту составления упомянутых писцовых книг исчезли обе церкви. Ясно, что они, вероятнее всего, существовали до Смуты начала XVII в.

Приведенные выше данные свидетельствуют, что интересующие нас церкви имелись в XVI в. в селах и погостах в центре страны и на всех ее окраинах. Как мы помним, аналогичные выводы сделаны и в отношении распространенности городских и монастырских храмов Бориса и Глеба. Следовательно, и почитание этих святых было столь же широко распространено по всей России XVI в.

Такого большого количества церквей, как увидим ниже, тогда не было посвящено ни одному другому русскому подвижнику благочестия.

Теперь обратимся к вопросу: в каких социальных слоях был укоренен культ Бориса и Глеба в XVI в.

Предварительно рассмотрим, каково было отношение московских государей той эпохи к данному культу. Свою приверженность к нему великий князь Василий III (1505–1533) продемонстрировал, когда по его заказу в Москве на Арбате в 1527 г. была построена каменная приходская церковь Бориса и Глеба¹⁴⁷. Царь Иван IV

¹⁴⁰ ПМРУ. С. 38, 301, 559, 635.

¹⁴¹ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской... Вып. 5. С. 395–396.

¹⁴² Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. Вятка, 1881. № 103. С. 114.

¹⁴³ Угличские писцовые книги XVII в. / изд. М.А. Липинского // Временник Демидовского юридического лица. Ярославль, 1887. Кн. 45. С. 445.

¹⁴⁴ Писцовая книга станов и волостей Устюжны Железнопольской 1628–1630 годов / публ. И.В. Пугача // Устюжна: Краеведческий альманах. Вологда, 2000. Вып. 4. С. 207.

¹⁴⁵ ПМРУ. С. 559.

¹⁴⁶ Там же. С. 635.

¹⁴⁷ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 46.

(1533–1584) свою исключительную веру в помощь на войне тех же святых выразил своим участием в службах перед началом и по завершении военного похода в упомянутой Борисоглебской церкви на Арбате в 1562–1563 гг.¹⁴⁸ Тот же государь повелел построить в покоренной им Казани Благовещенский собор¹⁴⁹ с приделами Бориса и Глеба и Муромских чудотворцев¹⁵⁰. Царь Борис Годунов (1598–1605), нареченный в честь святого Бориса, особенно почитал этого своего патронального святого – небесного покровителя – и его брата Глеба, что выражалось в строительстве храмов во имя названных страсотерпцев. Самые известные примеры – упоминавшиеся выше храмы Бориса и Глеба в городах Цареве Борисове и Борисовом городке¹⁵¹.

Надо думать, в основе явной приверженности московских государей к культу Бориса и Глеба лежало представление о том, что эти святые являлись их «сродниками», то есть родственниками и предками¹⁵² (рюриковичами) и, следовательно, – небесными покровителями представителей московской династии. Это вполне определенно выразил московский митрополит Макарий в послании 1552 г. царю Ивану IV, осаждавшему со своими войсками Казань. В данном документе страсотерпцы Борис и Глеб в качестве государевых «сродников», а также ряд других святых призывались на помощь царю и всему русскому воинству в одолении врага¹⁵³. Помощь московским правителям и их войскам в боевых действиях рассматривалась в конце XV–XVI в. как одна из основных функций святых Бориса и Глеба¹⁵⁴.

Теперь обратимся к свидетельствам о почитании тех же святых в среде русской знати XVI в. В частности, церкви, посвященные этим подвижникам, действовали в селе Плеве Бежецкого Верха, принадлежавшем в середине 1570-х гг.

¹⁴⁸ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 341, 344, 346, 365.

¹⁴⁹ ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 483.

¹⁵⁰ Насонов А.Н. Новые источники по истории Казанского... С. 24; СПКГК. С. 18.

¹⁵¹ Мельник А.Г. Практика посвящений храмов во имя... С. 38–48.

¹⁵² Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2006. Вып. 27. С. 152–153.

¹⁵³ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 490–491.

¹⁵⁴ См. 1-й параграф 2-й главы настоящей работы.

князю Петру Тутаевичу Шейдякову¹⁵⁵, в селе Старое Холопые Ярославского уезда, принадлежавшем в 1560-е гг. князьям Прозоровским¹⁵⁶, на погосте близ села Сигорь Переславского уезда, принадлежавшем около 1562 г. князю Ивану Васильевичу Пенкову¹⁵⁷, в вотчинном селе Борисоглебское Бежецкого Верха жены боярина Ивана Петровича Федорова в 1566/67 г.¹⁵⁸, в селе Борисоглебское Микулинского уезда, которым в 1539–1540 гг. владел князь Семен Иванович Микулинский, а в 1562–1563 гг. – его вдова Евдокия¹⁵⁹.

Надо думать, перечисленные выше церкви были построены по заказу либо упомянутых знатных лиц, либо – их предков. Следовательно, почитание интересующих нас святых в XVI в. имело распространение среди русской знати. Вероятно, этому способствовало и то, что многие служившие тогда московским государям князья являлись рюриковичами. И соответственно святые Борис и Глеб также были «сродниками» представителей этого высшего слоя русского общества.

Как мы видели выше, существование многочисленных монастырей, имевших храмы Бориса и Глеба, свидетельствует о широком почитании данных подвижников в среде русского монашества XVI в.

В селах, принадлежавших служилым землевладельцам (дворянам, детям боярским), также действовали церкви Бориса и Глеба, которые, вероятнее всего, были построены на средства этих людей или их предков. Такие храмы имелись в селах Скореево и Белеево Рузского уезда в 1567–1569 гг.¹⁶⁰, в селе Борисовское Коломенского уезда в 1593–1594 гг.¹⁶¹, в селе Городище Вяземского уезда в 1594–1595 гг.¹⁶², в селе Здохово Тверского уезда в 1539–1540 гг.¹⁶³, в сельце Мануилово Сущево Шелонской пятины в 1539 г.¹⁶⁴, в неназванном селе Бежецкого Верха в

¹⁵⁵ ПКНЗ. Т. 3. С. 212.

¹⁵⁶ АФЗХ: Акты московского Симонова... № 131. С. 148, № 136. С. 158, № 137. С. 159.

¹⁵⁷ Акты, относящиеся к истории Ярославской... № 12. С. 21.

¹⁵⁸ АРГАМ. № 119. С. 257.

¹⁵⁹ ПКМГ. Отд. 2. С. 181; АФЗХ. Ч. 2. № 301. С. 313–314.

¹⁶⁰ Рузский уезд по писцовой... С. 50, 193.

¹⁶¹ ПКМГ. Отд. 1. С. 335.

¹⁶² ПКМГ. Отд. 2. С. 668.

¹⁶³ ПКМГ. Отд. 2. С. 53.

¹⁶⁴ НПК. Т. 4. Стб. 354.

середине 1570-х гг.¹⁶⁵ Таким образом, культ указанных страсотерпцев был укоренен и среди служилых землевладельцев.

В документах XVI в. сохранились сведения о сельских Борисоглебских церквях, обустроенных «приходными людьми», то есть крестьянами. Такие церкви находились в селе Остромери и в селении Погост Рязанского уезда в 1596–1598 гг.¹⁶⁶, на погосте села Ондреевского Звенигородского уезда в 1592–1593 гг.¹⁶⁷ Некоторые сельские церкви Бориса и Глеба в дозорной книге церковных приходов в Бежецком Верхе названы приходными¹⁶⁸, следовательно, они принадлежали соответствующим приходам¹⁶⁹, и, значит, были сооружены на средства входивших в эти приходы крестьян. Кроме того, все многочисленные сельские церкви Бориса и Глеба, созданные по заказу светских и церковных землевладельцев, внедряли культ этих святых в крестьянскую среду.

Наличие в рассматриваемое время приходских церквей Бориса и Глеба в большом числе русских городов со всей возможной определенностью говорит об исключительной популярности культа этих святых среди горожан большинства регионов страны. Особенно определенно данный вывод подтверждается следующим фактом. В XVI – начале XVII в. существовал ряд городов, в которых среди всех церквей, посвященных Богу, Богородице и общехристианским подвижникам, имелось только по одной церкви во имя русских святых, и это были храмы Бориса и Глеба. Таковы упоминавшиеся выше города Балахна, Боровск, Епанчин острог, Нерехта, Пронск, Соль Переславская, Торопец, Устюжна Железнопольская. Следовательно, в этих городах Борис и Глеб как бы представляли всю русскую святость.

Итак, из всего вышесказанного следует, что культ Бориса и Глеба был укоренен среди знати, служилых землевладельцев, горожан, крестьянства, монашества, то есть буквально во всех слоях русского общества в XVI в. Особым

¹⁶⁵ ПКНЗ. Т. 3. С. 207.

¹⁶⁶ ПКРК. Т. 1, вып. 1. С. 330, 399; ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 432.

¹⁶⁷ ПКМГ. Отд. 1. С. 688.

¹⁶⁸ ПКНЗ. Т. 3. С. 202, 206, 207, 218.

¹⁶⁹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 69.

почитанием тогда эти подвижники пользовались и у московских государей. Более того, судя по исключительно большому числу посвященных им храмов, Борис и Глеб были самыми популярными русскими святыми в России указанного столетия. Проводниками их культа являлись представители всех слоев русского общества рассмотренного времени.

В связи с вышесказанным приведем следующее замечание Г.П. Федотова: «Хотя почитание святых князей начинается с первых же лет христианства на Руси (св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновременно с ним к концу XV века»¹⁷⁰.

Но данное мнение автора не было подкреплено ссылками на источники и, как мы убедились, дело обстояло прямо противоположным образом – культ Бориса и Глеба не только не прекратился к исходу упомянутого столетия, а наоборот расцвел в это и последующее время.

3. 2. Распространение культа святителя Леонтия Ростовского в XIV–XVI вв.

Почитание епископа Леонтия Ростовского стало формироваться вскоре после обнаружения его мощей в 1160-е гг. Изначально в Ростове главным центром данного культа являлся кафедральный Успенский собор, в котором находилась гробница с упомянутыми мощами. В конце XII – начале XIII в. ростовский епископ Иоанн (1190–1213) установил день ежегодного празднования памяти святителя – 23 мая, то есть, выражаясь в духе нового времени, осуществил его канонизацию. Жители Ростова почитали св. Леонтия как своего небесного покровителя и чудотворца¹⁷¹. Все это хорошо известно. Гораздо меньше мы знаем об истории распространения культа св. Леонтия на Руси.

О его почитании за пределами Ростова в XIII–XIV вв. свидетельствуют происходящие из разных мест Руси месяцесловы и прологи той эпохи, содержащие

¹⁷⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 90.

¹⁷¹ Ключевский, 1871. С. 3–22; Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 241–251; Мельник А.Г. Гордые ростовцы: самосознание жителей Ростова в конце XI – первой трети XIII в. // Ярославский педагогический вестник. Научный журнал. 2016. № 3. 280–284.

соответственно памяти и Житие святителя¹⁷². Значит, его почитание стало распространяться на Руси в эти два столетия. Но мы не знаем, сколь глубоко укоренился тогда интересующий нас культ в тех или иных центрах. Действительно, само по себе наличие данных памятней и прологов не может указывать на то, что почитание святого поднялось в соответствующих центрах выше формального или этикетного уровня.

Наиболее раннее известие о строительстве церкви во имя интересующего нас святителя содержится в Житии Дионисия Глушицкого, написанном в 1495 г. Этот подвижник за несколько лет до смерти, последовавшей в 1437 г., основал в Вологодской земле монастырь, соборный храм которого был посвящен Леонтию Ростовскому¹⁷³.

Как ни странно, первое упоминание о придельной Леонтьевской церкви в ростовском Успенском соборе, в котором, как мы помним, находилась с XII в. рака с мощами святителя, относится ко второй половине XV в.¹⁷⁴

В записи 1506/07 г. на книге церковь Кирилла, Афанасия и Леонтия Ростовского в Новгородском Кирилловом монастыре фигурирует как уже существующая¹⁷⁵. Из той же обители происходит большая икона с изображением названных трех святителей, датируемая по стилю концом XV в.¹⁷⁶ Если эта датировка верна, то вполне возможно, что престол св. Леонтия появился в упомянутом монастыре еще в конце XV в. Храм, посвященный указанным трем святителям, действовал в Кирилловом монастыре и в 1547 г.¹⁷⁷ Вероятно, инициаторами укоренения культа св. Леонтия в данной обители являлись ее насельники.

¹⁷² Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока. М., 1875. Т. 1. С. 247, 314; Фет Е.А. Пролог // СККДР. Л., 1987. Вып. 1. С. 378–379; Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 106–107, 119, 346.

¹⁷³ Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонской Троицкой, Спасо-каменный, Дионисиев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / изд. подгот. Г.М. Прохоров и С.А. Семячко. СПб., 2005. С. 121.

¹⁷⁴ Житие св. Леонтия, епископа... С. 30–31.

¹⁷⁵ Охотина-Линд Н.А. Рукописное наследие Валаамского монастыря XV–XVII вв. // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 452.

¹⁷⁶ ИВН. С. 347.

¹⁷⁷ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 152.

Об особом почитании св. Леонтия при московских великокняжеском и митрополичьем дворах в середине – второй половине XV в. свидетельствуют акты того времени¹⁷⁸.

Довольно высокий статус культа святителя в сообществе Троице-Сергиева монастыря с последней трети или конца XV в. демонстрирует обиходник этой обители¹⁷⁹.

В настоящей работе иконы выступают в роли исторического источника. Особенно ценны те из них, происхождение и датировка которых достаточно надежно установлены. Ведь если мы знаем, где первоначально находилась такая икона, то, значит, можем полагать, что в том месте около времени ее написания утвердилось почитание святого.

Самая ранняя икона с изображением Леонтия Ростовского датируется второй половиной XIV в.¹⁸⁰ или концом этого столетия¹⁸¹, но для какого религиозного центра она была создана, мы не знаем. Икона имеет большие размеры и, значит, происходит из какой-то приходской или монастырской церкви. Однако ни один источник, относящийся к Ростову, не подтверждает ее ростовского происхождения. Скорее всего ее написали для храма, находившегося за пределами Ростова. Значит, эта икона свидетельствует, что к концу XIV в. в некоем центре почитание св. Леонтия поднялось выше формального уровня.

Все остальные известные образа святителя относятся к XV в. и более позднему времени. Причем большинство самых ранних из них датируется концом XV в. Они происходят из Углича¹⁸², а также из монастырей Кирилло-Белозерского¹⁸³, Новгородского Кириллова¹⁸⁴ и Троице-Сергиева¹⁸⁵. Вряд ли

¹⁷⁸ ДДГ. № 51. С. 151, 153, 155; АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 90. С. 138; Мельник А.Г. Культы святых в общественной... С. 58–66.

¹⁷⁹ См. 1 параграф 4-й главы настоящей работы.

¹⁸⁰ Антонова, Мнева. Т. 1. С. 214.

¹⁸¹ Мельник А.Г. Загадочная икона с изображением Николы Чудотворца и ростовских святых в собрании Третьяковской галереи // ИКРЗ. 2012. Ростов, 2013. С. 93–102.

¹⁸² ИЯ. С. 142–143.

¹⁸³ Лелекова О.В. Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря 1497 год. М., 1988. С. 241–243.

¹⁸⁴ ИВН. С. 347.

¹⁸⁵ Олсуфьев Ю. Описание икон Троице-Сергиевой лавры. Сергиев, 1920. С. 137.

случайно, что все эти иконы были созданы в период завершения формирования единого Русского государства.

Таким образом, глубокое почитание св. Леонтия стало укореняться за пределами Ростова в конце XIV–XV в. Особенно же этот процесс ускорился в конце XV столетия.

Остальные Леонтьевские церкви впервые упоминаются в документах XVI в. и более позднего времени.

В 1514–1518 гг. по приказу великого князя Василия III в Москве была построена каменная приходская церковь Леонтия Ростовского¹⁸⁶.

Первое косвенное упоминание Леонтьевской церкви в Великом Устюге относится к первой трети XVI в.¹⁸⁷ Вероятно, ее возвели по заказу части жителей этого города.

В 1538 г. князь Федор Михайлович Мстиславский пожертвовал земли в пользу церкви Леонтия Ростовского, находившейся в его вотчине «в Юхти», что в Ярославском уезде¹⁸⁸, чем продемонстрировал свою приверженность к культу этого святителя.

Церковь св. Леонтия Николо-Песношского монастыря фигурирует в акте 1539 г.¹⁸⁹ Очевидно, она возникла по инициативе монахов этой обители.

Писцовая книга Тверского уезда 1539/40 г. зафиксировала в принадлежавшем московскому великому князю селе Хопылево церковь «Левонтий чудотворец»¹⁹⁰.

В 1550 г. Михаил Васильев сын Тучков дал Троице-Сергиеву монастырю село Дебола в Ростовском уезде с построенной по его заказу церковью «Происхождение Всемилостиваго Спаса» с приделом Леонтия чудотворца¹⁹¹.

¹⁸⁶ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 18, 30.

¹⁸⁷ Шляпин В.П. Акты Велико-Устюжского Михайло-Архангельского монастыря. Великий Устюг, 1912. Ч. 1. С. 35, 36; Черкасова М.С. Устюжская десятина Ростовской митрополии в XV–XVII вв. // СРМ. Ростов, 2008. Вып. 17. С. 8–9.

¹⁸⁸ Сборник Муханова. 2-е изд. СПб., 1866. № 280. С. 568–569; Писцовые материалы Ярославского уезда. Вотчинные земли XVI века. СПб., 1999. С. 86.

¹⁸⁹ Калайдович К.Ф. Историческое и статистическое описание мужского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше, с присовокуплением устава его и чиноположения. М., 1837. С. 109.

¹⁹⁰ ПКМГ. Отд. 2. С. 69.

¹⁹¹ Там же. С.14.

Значит, данный храм был возведен при жизни Тучкова, то есть за некоторое время до 1550 г.

В селе Новом Звенигородского уезда, данном Новодевичьему монастырю «по душе» князя Ивана Ивановича Кубенского (умер в 1546 г.), по писцовым книгам 1558/59 г., имелась церковь Леонтия Ростовского¹⁹². На ее строительство, вероятно, дал средства сам князь И.И. Кубенской или кто-то из его предков, владевших этим селом.

Церковь св. Леонтия в Островском Богоявленском монастыре близ города Романова отмечена в акте 1562/63 г.¹⁹³ По косвенным свидетельствам, данная обитель существовала с конца XV в.¹⁹⁴ Значит, названный храм появился между этим временем и 1562/63 г. Судя по писцовой книге 1593–1594 гг., в монастыре тогда имел место развитый культ «великого чудотворца Леонтия епископа Ростовского»¹⁹⁵.

В 1563 г. Троице-Сергиеву монастырю «по Юрье Андреевиче Пильмове дала вкладу жена ево Домна вотчину свою в Ростовском уезде село Ивашково, а в нем храм Леонтия чудотворца...»¹⁹⁶, «а церковное строение, и образы, и книги, и свечи, и колокола, и ризы вотчинника Юрья Пильмова»¹⁹⁷. Следовательно, интересующая нас церковь сооружена по заказу Юрия Пильмова, принадлежавшего к знатному роду Сабуровых¹⁹⁸. Это произошло между 1547 и 1563 гг.¹⁹⁹

Наличие приходской Леонтьевской церкви в Ростове впервые отмечено в

¹⁹² ПКМГ. Отд. 1. С. 723.

¹⁹³ Антонов А. К истории пошехонской вотчины Богоявленского Островского монастыря // РД. М., 1999. Вып. 5. С. 104.

¹⁹⁴ Титов А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахромееву. М., 1906. Вып. 5. С. 175.

¹⁹⁵ Антонов А.В. К истории Богоявленского Островского монастыря // РД. М., 2003. Вып. 9. С. 355–357.

¹⁹⁶ ВКТСМ. С. 48.

¹⁹⁷ ПКМГ. Отд. 2. С. 16.

¹⁹⁸ См. о родословной Ю. Пильмова: Зимин А.А. Формирование боярской аристократии... С. 191–195.

¹⁹⁹ См.: Мельник А.Г. Поясной деисусный чин из церкви села Ивашкова близ Ростова // ИКРЗ. 1998. Ростов, 1999. С. 73.

1565 г.²⁰⁰

В Вологде приходская церковь св. Леонтия впервые упомянута в надписи 1565/66 г. на иконе²⁰¹, а также в записи 1569/70 г. на книге²⁰². Все старейшие происходящие из названного храма иконы датируются второй половиной XVI в.²⁰³ Значит, возможно, и сама церковь была сооружена в тот период по заказу прихожан.

В Свяжске писцовые книги 1565/66–1567/68 гг. отметили ружную церковь Константина и Елены, у которой был придел Леонтия Ростовского²⁰⁴. Ясно, что эта церковь с приделами не могла появиться раньше основания Свяжска в 1551 г. К выбору посвящения указанного придела, вероятно, был причастен царь Иван IV, поскольку этот город сооружен по его приказу.

В селе Хороброво Угличского уезда, пожалованном в 1574 г. царем Иваном Грозным Новодевичьему монастырю, имелась церковь св. Леонтия²⁰⁵.

По писцовой книге 1577/78 г., в Успенском соборе Коломны был придел Леонтия Ростовского²⁰⁶. Поскольку этот придел состоял при кафедральной соборной церкви Коломенской епархии, то, вероятно, к его устройству был причастен один из местных архиереев.

Косвенное упоминание о приделе св. Леонтия при церкви Петра и Павла во Пскове присутствует в писцовой книге 1585–1587 гг.²⁰⁷

В селе Иванково Ростовского уезда писцовая книга 1629–1631 гг. зафиксировала придельную церковь Леонтия Ростовского, «строение было боярина князя Ивана Петровича Шуйского»²⁰⁸. Как известно, последний действовал

²⁰⁰ Села Ростовского и других уездов // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1896. № 18. Стб. 284.

²⁰¹ ИВ. С. 544.

²⁰² Рождественский Н.П. Славяно-русские рукописи и старопечатные книги Вязниковского и Мстерского краеведческих музеев Владимирской области // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 393–394.

²⁰³ ИВ. С. 368–370, 467–471, 544–550, 558–563, 565, 580–586, 662–666, 699–707.

²⁰⁴ ГР. № 33. С. 372.

²⁰⁵ АРГАМ. № 132. С. 321.

²⁰⁶ ГР. № 1. С. 10.

²⁰⁷ Мусин А. Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. СПб., 2010. С. 154–156.

²⁰⁸ ПМРУ. С. 665.

в 1560-е – 1580-е гг. и умер в 1588 г. Значит, сооружение данного храма следует отнести к указанному периоду.

В 1593 г. ростовский митрополит Варлаам выдал грамоту священнику села Взвоз Белозерского уезда на строительство церкви Леонтия Ростовского на месте старого обветшавшего храма²⁰⁹.

В селе Кудиново Балахнинского уезда писцовые книги 1593–1594 гг. отметили церковь Николы Чудотворца с приделами Михаила Архангела и Леонтия Ростовского²¹⁰.

Согласно писцовой книге 1596–1598 гг., придел св. Леонтия имелся у главного храма Можайска – Никольского собора²¹¹, что свидетельствует об особом почитании ростовского чудотворца жителями этого города в то время. Сходным образом к культу святителя, очевидно, относилось и местное монашество, недаром Леонтьевский придел тогда существовал и у собора можайского монастыря Иоакима и Анны²¹².

В Ярославле приходская церковь Леонтия чудотворца впервые упомянута как действующая в документе 1608 г.²¹³ Но вероятнее всего, она возникла еще в XVI в. по заказу прихожан.

Довольно широкую распространенность почитания св. Леонтия в среде русского монашества XVI в. обозначают его иконы, находившиеся тогда в монастырях Великопустыньском близ Пскова²¹⁴, Воскресенском Горицком²¹⁵, Иосифо-Волоколамском²¹⁶, Кирилло-Белозерском²¹⁷, Коломенском

²⁰⁹ Курдюмов М.Г. Описание актов, хранящихся в архиве императорской Археографической комиссии // ЛЗАК за 1904 год. СПб., 1907. Вып. 17. № 27. С. 397–398.

²¹⁰ Материалы для истории церквей Нижегородской епархии. Балахнинской... С. 75.

²¹¹ МА. № 4. С. 14.

²¹² Там же. С. 44.

²¹³ Соколов С. Исторический очерк Ярославского Леонтьевского прихода (1608–1783) и кладбища (1783–1901). Ярославль, 1901. С. 2.

²¹⁴ Французова, 2006. С. 135.

²¹⁵ Мельник А.Г. Икона Леонтия Ростовского из Воскресенского Горицкого монастыря // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 212–218.

²¹⁶ ТОИВМ. С. 87, 88, 90.

²¹⁷ ОКБМ. С. 60, 64, 65, 73, 83, 90, 91, 101, 106, 108, 114, 117, 120, 169, 193.

Голутвинском²¹⁸, Костромском Ипатьевском²¹⁹, Можайском Борисоглебском²²⁰, Можайском Лужецком²²¹, Новгородском Святого Духа²²², Спасо-Прилуцком²²³, Суздальском Покровском²²⁴, Хлыновском Успенском²²⁵, Ярославском Спасском²²⁶. Икона Леонтия Ростовского находилась в иконостасе церкви, стоявшей в 1586 г. у стен Псково-Печерского монастыря и принадлежавшей ему²²⁷. Следует указать также на Ферапонтов монастырь, в настенной росписи 1502 г. собора которого имеется представительный образ св. Леонтия. Иконы последнего зафиксированы также в церквях сел и погостов Выборгского²²⁸, Зубцовского²²⁹, Ростовского²³⁰ уездов.

Итак, в XVI в. церкви Леонтия Ростовского действовали в городах Вологде, Коломне, Можайске, Москве, Пскове, Ростове, Свияжске, Устюге и, вероятно, в Ярославле; в селах и погостах Балахнинского, Белозерского, Звенигородского, Ростовского, Тверского, Угличского и Ярославского уездов; в монастырях Богоявленском Островском близ Романова, можайском Иоакима и Анны, Николо-Песношском, Новгородском Кирилловом.

Но данный список, скорее всего, не полон, поскольку писцовые книги XVI в. по большинству русских городов и сел, а также многие описи монастырей того времени не сохранились. В писцовых описаниях, составленных вскоре после

²¹⁸ ГР. № 1. С. 66.

²¹⁹ ПККИМ. С. 8, 10, 11, 13, 37.

²²⁰ МА. № 4. С. 62.

²²¹ Там же. № 4. С. 53, 54.

²²² Лихачев Н. Духовное завещание старца Варлаама 1590 года // Известия русского генеалогического общества. СПб., 1909. Вып. 3. С. 103.

²²³ ПКВМ. С. 29.

²²⁴ ОПЖМ. С. 34, 40.

²²⁵ Дозорная книга Хлыновского Успенского монастыря, городского приказчика Федора Резанцева, 7109 (1601) году // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902 год. Вятка, 1901. С. 5, 7.

²²⁶ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор Спасского монастыря в Ярославле. М., 2002. С. 81.

²²⁷ Псковский Печерский монастырь в 1586 году // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при обществе ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. СПб., 1904. Кн. 7. С. 270.

²²⁸ Французова, 2006. С. 135.

²²⁹ Баранов К.В. Новые акты Иосифо-Волоколамского монастыря конца XV – начала XVII века // РД. М., 1998. Вып. 4. С. 33.

²³⁰ Мельник А.Г. Ростовский кремль: Путеводитель. М., 2011. С. 89.

Смуты в 1610–1620-х гг., отмечены церкви св. Леонтия в городах Белоозере²³¹, Кашине²³², Костроме²³³, Старице²³⁴, Суздале²³⁵ и в Новгородском Афанасьевом монастыре²³⁶. Возможно, некоторые из этих храмов появились еще в XVI в. Так думать позволяет то, что в Белоозере, Кашине и Старице на момент составления соответствующих писцовых книг Леонтьевские храмы отсутствовали, от них тогда оставались лишь пустые церковные места.

Для избранной темы особый интерес представляют писцовые книги Ростовского уезда 1629–1631 гг., в которых фигурируют восемь самостоятельных и придельных церквей св. Леонтия²³⁷. Три из них, как мы помним, были построены еще в XVI в. Остальные также, вероятно, возникли в этом столетии. Но полной уверенности в этом нет. Вместе с тем восемь названных церквей свидетельствуют о глубокой укорененности культа св. Леонтия среди сельских жителей в окрестностях Ростова.

Выше было показано, что интересующие нас храмы в Москве, Свяжске, Ростовском уезде созданы в XVI в. Когда точно возникли остальные упомянутые в документах этого столетия Леонтьевские церкви – неизвестно. Возможно, некоторые из них были сооружены еще в XV в. Но все-таки, очевидно, подавляющая часть данных храмов построена в конце XV в. и в XVI в.

Косвенным подтверждением этого предположения является то, что меньшая часть самых ранних дошедших до нас иконописных изображений святителя создана либо в конце XV, либо на рубеже XV–XVI вв.²³⁸ и большая – в XVI столетии²³⁹. В совокупности же все эти произведения относятся к одному

²³¹ ДКГБ. С. 62.

²³² Завьялов, 1901. С. 12.

²³³ ПКГК. С. 281.

²³⁴ Писцовые и переписные книги Старицы XVII века / сост. А.В. Матисон. М., 2016. С. 41.

²³⁵ Писцовая книга города Суздаля 1617 года / публ. К. Тихонравова // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1875. Т. 1. Стб. 257.

²³⁶ Опись Новгорода 1617 года / под ред. В.Л. Янина. М., 1984. Ч. 1. С. 77.

²³⁷ ПМРУ. С. 70, 160, 171, 194, 472, 568, 665, 700.

²³⁸ Олсуфьев Ю. Опись икон Троице-Сергиевой... С. 137; Лелекова О.В. Иконостас Успенского собора... С. 241–243; 1000-летие русской художественной культуры. М., 1988. Ил. 75; ИЯ. С. 142–143; ИВН. С. 347.

²³⁹ Антонова, Мнева. Т. 2. С. 57, 83, 100; 1000-летие русской... С. 67, 88, 100; Иконография ростовских святых. С. 18, 25, 54, 69; Мельник А.Г. Икона Леонтия Ростовского из

историческому периоду существования единого Русского государства – концу XV–XVI в. Налицо резкое увеличение по сравнению с предшествовавшим периодом числа сохранившихся образов святителя, что соответствует подобному увеличению известий о посвященных ему церквях.

В данной связи хочется высказать следующее предположение: количество икон любого святого, дошедшее до нас от определенной эпохи, прямо пропорционально его популярности в то время.

Подводя итоги, можно утверждать, что церкви Леонтия Ростовского действовали в конце XV–XVI в. в значительном числе городов, сел и монастырей, находившихся в разных и порой далеко расположенных друг от друга регионах России. Не менее, если не более были распространены тогда в стране иконы этого святого. Следовательно, именно в конце XV–XVI в. культ св. Леонтия не формально, а на деле обрел общероссийское признание.

В каких же социальных слоях укоренился в то время данный культ? Особую приверженность к почитанию св. Леонтия демонстрировали тогда московские государи. Кроме всего прочего, это явно выражалось в их богомольных походах в Ростов к его гробнице²⁴⁰. Наличие церквей святителя во многих городах свидетельствует о приверженности к его культу значительной части горожан. Названные выше храмы и иконы в монастырях говорят о развитии почитания св. Леонтия в среде русского монашества. Причастность представителей знати и служилых людей к строительству Леонтьевских церквей обозначает признание рассматриваемого культа в этих верхних слоях русского общества XVI в. Сельские храмы во имя св. Леонтия указывают на приверженность к его культу некоторой части крестьянства. Речь идет в первую очередь о сельских жителях Ростовского уезда, поскольку именно в данном регионе зафиксировано наибольшее число подобных церквей. Соответственно основными проводниками культа святителя

Воскресенского Горицкого... С. 212–218; Мельник А.Г. Ростовский кремль... С. 89, 91; Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 78–79, 85, 87; ИВ. С. 467–471, 558–563, 565, 580–586; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 275, ил. 61; Мельник А.Г. Малоизвестная житийная икона Леонтия Ростовского XVI в. // Макариевские чтения. Русь исконная – Русь крещеная. Можайск, 2012. Вып. 19. С. 305–314.

²⁴⁰ См. 2-ю главу настоящей работы.

выступали московские государи, представители монашества, знати, служилых людей, горожан и, возможно, крестьянства из окрестностей Ростова.

Получается, что значимость и популярность Леонтия Ростовского как общерусского святого медленно нарастали в XIII–XIV и на протяжении большей части XV в., достигнув максимального уровня в условиях единого Русского государства в конце XV–XVI столетии.

3. 3. Распространение культа святителя Петра митрополита в конце XIV–XVI в.

Петр, митрополит всея Руси, умер в 1326 г. и был похоронен в московском Успенском соборе. В 1339 г. установлено ежегодное празднование его памяти 21 декабря, или, иначе говоря, произошла его канонизация²⁴¹. Упомянутый собор являлся главным центром почитания этого подвижника, ставшего первым официально признанным Церковью московским святым.

К сожалению, в чем выражалось и сколь широко распространилось почитание св. Петра в середине – второй половине XIV в., сказать что-либо определенное весьма затруднительно, поскольку об этом до нас не дошло надежных свидетельств. Не известно ни одного месяцеслова XIV в., содержащего память святителя. Наиболее ранним источником, в котором фигурирует такая память, является Иерусалимский устав конца XIV в.²⁴² Служба Петру митрополиту была составлена в конце того же столетия²⁴³.

Предварительно следует сказать об одной из основных практик формального почитания святителя. В православной литургии при совершении проскомидии над третьей просфорой полагается поминать избранных святых. Согласно некоторым богослужебным книгам, в конце XIV–XV в. и в более позднее время в соответствующем месте литургии поминали Петра митрополита²⁴⁴. Очевидно, это влияло на распространение почитания последнего. Но какова была степень такого

²⁴¹ Васильев, 1893. С. 83–87; Голубинский, 1903. С. 67.

²⁴² Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 112.

²⁴³ Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М. Киприан // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 466.

²⁴⁴ См.: Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 344. С. 13; № 352. С. 50; № 354. С. 54; № 356. С. 62; № 66. С. 70; № 366. С. 93; № 377. С. 207; ОРСМ. Ч. 3. С. 18, 25, 29, 34, 44, 48, 54; РГБ. Ф. 304.1. № 216. Л. 3 об. – 4.

влияния, остается только догадываться. Да и не все подобные книги конца XIV–XV в. предписывали поминать на литургии св. Петра²⁴⁵.

Теперь обратимся к более надежным источникам по рассматриваемому вопросу.

До нас дошло немного известий о церквях, посвященных интересующему нас святителю, которые были сооружены в XV в. Из них наиболее раннее относится к церкви Петра митрополита, построенной на Новгородском владычном дворе в 1416 г.²⁴⁶, второе – к одноименной церкви на подворье Угрешского монастыря в Московском Кремле, упомянутой в связи с пожаром 1480 г.²⁴⁷

Вероятно, в XV в. церковь Петра митрополита возникла в Спасо-Каменном монастыре, располагавшемся на острове Кубенского озера. Так полагать позволяет следующее. В пространной редакции «Сказания Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре» под 1447 г. повествуется о путешествии великого князя Василия II в упомянутый монастырь с целью «помолитися Спасу, и Пречистой, и Петру чудотворцу...»²⁴⁸. Перед нами – типичная формула, обозначающая посвящения храмов обители²⁴⁹. И действительно, в ней, по сведениям того же «Сказания», в 1481 г. был построен каменный собор Спаса, а в 1549 г. – теплая церковь Успения Богородицы²⁵⁰. Согласно описи 1628 г., в названном соборе существовал придел Петра митрополита²⁵¹. Если верить «Сказанию», то в Спасо-Каменном монастыре все три церкви существовали еще в середине XV в., но тогда они были деревянными.

Все остальные данные об интересующих нас церквях относятся к XVI в. Сохранился ряд икон XV в. с изображением Петра митрополита. К ним относятся

²⁴⁵ См.: Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 348. С. 35–36; № 349. С. 37–38; № 350. С. 47; № 375. С. 199; № 375. С. 205.

²⁴⁶ ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1. С. 415, 435; ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 175; ОНС. С. 79.

²⁴⁷ ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 199.

²⁴⁸ Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова... С. 159.

²⁴⁹ Мельник А.Г. Акты как источник... С. 355–357.

²⁵⁰ Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова... С. 161–162.

²⁵¹ Опись Спасо-Каменного монастыря 1628 года // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Вологда, 1985. Ч. 4, вып. 1. С. 177.

икона из деисусного чина, происходящая из Твери²⁵², житийная икона из московского Успенского собора²⁵³, икона из приходской церкви Василия Великого в Угличе²⁵⁴, деисусная икона из Кирилло-Белозерского монастыря²⁵⁵, икона из Троице-Сергиева монастыря²⁵⁶. Кроме деисусного образа из Твери все перечисленные выше иконы датируются концом XV в. Для избранной темы важно, что перечисленные иконы происходят из разных мест Руси.

Названные выше храмы и иконы свидетельствуют о том, что почитание Петра митрополита стало распространяться на Руси в XV в. Однако, как увидим ниже, большая часть данных о культуре этого святителя относится к XVI столетию.

В Устюжской летописи под 1508 г. отмечено: «перенесли в Троицкой монастырь храм Петра митрополита ис Петровскаго, а били челом миром игумену Сергию»²⁵⁷. К сожалению, непонятно, какой Троицкий монастырь здесь имелся в виду.

Согласно летописям, весной 1514 г. великий князь Василий III «повеле заложити и делати церкви каменя и кирпичныя на Москве» и в том числе «за Неглинною церковь святой Петрь чудотворецъ митрополитъ всея Руси...»²⁵⁸. Данное известие трактуется как свидетельство о строительстве церкви св. Петра в московском Высоко-Петровском монастыре²⁵⁹.

Во Пскове в 1518 г. построили приходскую церковь во имя того же святого²⁶⁰.

Село Берлюково в Ростовском уезде было завещано около 1521–1522 гг. служилым человеком Григорием Дмитриевым сыном Русиновым Троице-Сергиеву монастырю²⁶¹. Согласно акту 1544 г., в этом селе действовала одна церковь

²⁵² Антонова, Мнева. Т. 1. С. 235.

²⁵³ Дионисий «живописец пресловущий». К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. М., 2002. С. 82–87.

²⁵⁴ ИЯ. С. 142–143.

²⁵⁵ Лелекова О.В. Иконостас Успенского собора... С. 64, 234–236.

²⁵⁶ Олсуфьев Ю. Описание икон Троице-Сергиевой... С. 136–137.

²⁵⁷ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 100.

²⁵⁸ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 18; ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2. Стб. 398–399.

²⁵⁹ Дедушенко Б.П. К истории ансамбля московского Высоко-Петровского монастыря // Древнерусское искусство. XVII век. М., 1964. С. 257.

²⁶⁰ ПСРЛ. М., 2000. Т. 5, вып. 2. С. 226.

²⁶¹ АРГ. № 196. С. 198–200, № 198. С. 202, № 295. 207–208.

чудотворца Петра²⁶². Вероятно, она существовала и в 1521–1522 гг. или несколько раньше. В писцовой книге 1592–1593 гг. отмечено, что «храмъ Петра митрополита» указанного села – мирского строения²⁶³, то есть его соорудили на средства прихожан, но когда – точно мы не знаем.

Первое упоминание церкви Петра митрополита в Медведевой пустыни близ Дмитрова относится к 1525/26 г.²⁶⁴

В Москве в 1531 г. по приказу и при участии великого князя Василия III была сооружена приходская церковь Усекновения главы Иоанна Предтечи с приделами Фомы апостола и Петра митрополита²⁶⁵.

Согласно писцовой книге 1539/40 г., в Тверском уезде, на погосте, принадлежавшем Савину монастырю, находилась церковь Петра чудотворца²⁶⁶.

В городе Юрьевце, по свидетельству грамоты 1551 г., была церковь Петра чудотворца²⁶⁷. Очевидно, к ее созданию были причастны жители этого города.

В Можайске в 1563 г. в присутствии царя Ивана IV освятили деревянную Успенскую церковь, один из приделов которой имел престол во имя Петра митрополита²⁶⁸. Надо думать, это посвящение было определено самим государем.

Примерно в 1560–1570-е гг. монах Иона Протопопов в селе Олексино Суздальского уезда «воздвигъ» церковь Усекновение главы Иоанна Предтечи «да два предела – Петръ чюдотворецъ да Сергии чюдотворецъ»²⁶⁹.

В дозорной книге Бежецкого Верха середины 1570-х гг. описано село Хорошево Городецкого стана с церковью Петра митрополита, принадлежавшее в качестве поместья князю Ивану Владимировичу Тулупову²⁷⁰. Вероятно, он или один из предшествовавших владельцев села дал средства для строительства этой

²⁶² ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 202. С. 181.

²⁶³ ПКМГ. Отд. 2. С. 19.

²⁶⁴ АРГ. № 264. С. 268; Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. М., 1911. Вып. 11. С. 308.

²⁶⁵ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 59.

²⁶⁶ ПКМГ. Отд. 2. С. 256.

²⁶⁷ Лихачев, 1895. С. 23.

²⁶⁸ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 370; МА. № 4. С. 15.

²⁶⁹ АРГАМ. № 92. С. 219–220; ПКМГ. Отд. 1. С. 865; Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. М., 1886. Вып. 3. С. 258.

²⁷⁰ ПКНЗ. Т. 3. С. 224.

церкви и выбрал ее посвящение.

В том же Городецком стане на земле служилого человека Ивана Петрова сына Рязина, по дозорной книге середины 1570-х гг., числилась церковь Петра митрополита. Причем указано, что ей предшествовала сгоревшая церковь Николы Чудотворца²⁷¹. Это позволяет высказать предположение о возникновении храма св. Петра незадолго до 1570-х гг. по заказу самого И.П. Рязина.

В 1577 г. царь Иван Грозный в только что завоеванном ливонском городе «Борзуне» повелел построить церковь Петра митрополита²⁷².

Погост на реке Истрице Московского уезда, согласно писцовой книге 1584–1586 гг., имел каменную церковь Рождества Христова, один из приделов которой был посвящен Петру митрополиту. Тогда погостом и его церквями владели дворяне Федор и Алексей Голохвастовы²⁷³. Этот храм дошел до нашего времени без документально засвидетельствованной датировки. Ныне полагают, что он построен по заказу одного из представителей рода Голохвастовых в конце XV – начале XVI в.²⁷⁴ или между 1504 и 1521 гг.²⁷⁵ Правда, мы не знаем, когда при данной церкви возник упомянутый придел. Ныне его появление приходится относить к промежутку между концом XV в. и 1586 г.

В Коломне писцовая книга 1577/78 г. зафиксировала церковь Петра чудотворца, «все строение приходное»²⁷⁶. Значит, она была сооружена по заказу ее прихожан, то есть части жителей этого города.

Согласно писцовым книгам 1578–1579 гг., в Кашире имелось «место церковное, что была церк. Петръ чюдотворецъ, сожгли татаровя». Храму полагалась руга – государево жалование²⁷⁷. Следовательно, он существовал под

²⁷¹ Там же. С. 236.

²⁷² Разрядная книга 1475–1605 / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. М., 1982. Т. 2, ч. 3. С. 531.

²⁷³ ПКМГ. Отд. 1. С. 100; Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. М., 1882. Вып. 2. С. 258.

²⁷⁴ Кавельмахер В.В. К вопросу о времени и обстоятельствах постройки церкви Рождества Христова в Юркине // ПКНО. Ежегодник 1995. М., 1996. С. 421–236.

²⁷⁵ Давид Л.А. Церковь Рождества в с. Юркино // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 56–64.

²⁷⁶ ГР. № 1. С. 23.

²⁷⁷ ПКМГ. Отд. 2. С. 1300.

покровительством московских правителей.

В Переславле-Залесском на государевом дворе была построена кирпичная церковь Петра митрополита, освященная в 1584 г.²⁷⁸ Предполагается, что ей предшествовал более ранний храм с таким же посвящением²⁷⁹. Так или иначе, но выбор этого посвящения принадлежал одному из московских государей.

Соборным храмом женского Можайского Петровского монастыря, по писцовой книге 1596–1598 гг., являлась церковь «Петра московского чудотворца»²⁸⁰. Насельницы обители, скорее всего, имели прямое отношение к выбору данного посвящения.

В 1601 г. патриарх московский Иов вложил книгу Службник в придельную церковь Петра, Алексея и Ионы в селе Селятине Московского уезда²⁸¹. Вероятно, сам придел был устроен раньше, еще в конце XVI в.

Итак, церкви Петра митрополита действовали в XVI в. в городах Кашире, Коломне, Можайске, Москве, Новгороде, Переславле-Залесском, Пскове, Юрьевце; в селах и погостах Московского, Ростовского, Суздальского, Тверского, Юрьевского уездов и Бежецкого Верха; в монастырях Можайском Петровском, Московском Высоко-Петровском, некоем Троицком и Медведевой пустыни. Возможно, короткое время Петровская церковь существовала в Ливонии в городе «Борзуне», пока последний был во владении Ивана Грозного.

Мы видели, что интересующие нас церкви в Москве, Пскове, Можайске, Переславле-Залесском, Высоко-Петровском монастыре, Московском и Суздальском уездах возникли в XVI в. Остальные Петровские храмы, известные по источникам того же столетия, не имеют надежной датировки. Но, вероятно, значительная часть из них относится не к XV, а к XVI в.

О почитании Петра митрополита в городах свидетельствуют иконы с его

²⁷⁸ Раппопорт П.А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 178.

²⁷⁹ Ильинский П.В. Петромитрополитская церковь в Переславле... С. 101, 106.

²⁸⁰ МА. № 4. С. 63–64.

²⁸¹ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 360. С. 78.

изображением, находившиеся в XVI в. в городских церквях России, – таких, как Успенский собор Коломны²⁸², Благовещенский собор Сольвычегодска²⁸³, Христорождественский собор Каргополя²⁸⁴, церквях Воскресения на государевом дворе в Коломне²⁸⁵, Петра и Павла в Новгороде²⁸⁶, Владимирской и Архангела Гавриила в Вологде²⁸⁷.

Кроме того, сохранились иконы Петра митрополита, относящиеся к XVI в., первоначальное местонахождение которых точно не установлено²⁸⁸.

Как известно, писцовые книги XVI в. по большей части русских городов и сел до нас не дошли. Следовательно, приведенные данные о городских церквях Петра митрополита явно не полны. В какой-то мере этот пробел восполняют писцовые и дозорные книги, составленные вскоре после Смуты, между 1610-ми и 1630 г. Эти источники зафиксировали приходские церкви Петра митрополита в городах Белоозере²⁸⁹, Владимире²⁹⁰, Вологде²⁹¹, Вязьме²⁹², Кашине²⁹³, Костроме²⁹⁴, Муроме²⁹⁵, Нижнем Новгороде²⁹⁶, Старой Русе²⁹⁷, Торжке²⁹⁸, Ярославле²⁹⁹; в селах Костромского³⁰⁰ и Устюжского³⁰¹ уездов. Вероятно, большинство данных храмов

²⁸² ГР. № 1. С. 5.

²⁸³ Савvaitов П. Строгановские вклады в сольвычегодский Благовещенский собор с приложением соборной описи 1579 года. СПб., 1886. С. 38.

²⁸⁴ ИВ. С. 356–357.

²⁸⁵ ГР. № 1. С. 15.

²⁸⁶ Иконостас церкви Апостолов Петра и Павла «в Кожевниках». Тверь, 2011. Ил. 22.

²⁸⁷ ИВ. С. 566–578.

²⁸⁸ Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV–XVI вв. / ред.-сост. Л.М. Евсеева, В.М. Сорокатый. М., 2000. С. 204–207; Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 86.

²⁸⁹ ДКГБ. С. 67.

²⁹⁰ Материалы для истории Владимирской епархии. Владимирская десятина жилых и данных церквей 1628–1746 гг. С. 40.

²⁹¹ СПКГВ. С. 146.

²⁹² Вяземские писцовые книги... С. 1.

²⁹³ Завьялов, 1901. С. 13.

²⁹⁴ ПКГК. С. 283.

²⁹⁵ СПКГМ. С. 55, 59.

²⁹⁶ Писцовая и переписная книги XVII века по Нижнему... Стб. 23.

²⁹⁷ Писцовые и переписные книги Старой Русы конца XV–XVII вв. / подгот. И.Ю. Анкудинов, К.В. Баранов, А.А. Селин; сост. И.Ю. Анкудинов. М., 2009. С. 169.

²⁹⁸ Илиодор, 1860. С. 92.

²⁹⁹ Перечневая опись города Ярославля 1630 г. // Ярославские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1861. № 3. С. 16.

³⁰⁰ МДИКГ. С. 18.

³⁰¹ РИБ. СПб., 1894. Т. 14, ч. 2. № 34. Стб. 931.

появилось еще до Смуты, в XVI в. или в более раннее время. Для Белоозера, Кашина, Старой Русы это подтверждается самими упомянутыми писцовыми и дозорными книгами, в которых указано, что церкви Петра митрополита сгорели или запустили во время Смуты.

По писцовой книге 1626 г., в Тверском Отроче монастыре действовали две церкви Петра митрополита³⁰². Более ранних описаний данной обители до нас не дошло. Поэтому ныне установить, когда впервые в ней появились храмы с таким посвящением, весьма затруднительно. Но все-таки нельзя исключать, что они существовали еще в XVI в.

Как видим, церкви Петра митрополита действовали в XVI – начале XVII в. в значительном числе городов, селений и монастырей, расположенных и в центральной части страны, и на ее окраинах.

Число монастырей, в которых особо почитался Петр митрополит, не ограничивается теми, в которых действовали посвященные ему церкви. Высокий статус данного культа в XV–XVI вв. в Троице-Сергиевом и Кирилло-Белозерском монастырях демонстрируют их обиходники и другие документы³⁰³. О развитом почитании святителя, как говорилось выше, свидетельствуют, пусть не столь явно, иконы с его изображением, находившиеся в обителях, не имевших Петровских церквей.

Часть этих произведений дошла до нашего времени и ныне хранится в музеях, о других, – вероятно, утраченных, – мы узнаем из документов XVI в. Обобщая соответствующие сведения изданий о древнерусской живописи и этих документов, можно утверждать, что иконы Петра митрополита находились в XVI в. в монастырях Великопустыньском близ Пскова³⁰⁴, Голутвинском близ Коломны³⁰⁵, Иосифо-Волоколамском³⁰⁶, Кирилло-Белозерском³⁰⁷, Коломенском

³⁰² ВТПК. С. 123, 124.

³⁰³ См. 1-й и 2-й параграфы 4-й главы настоящей работы.

³⁰⁴ Французова, 2006. С. 134.

³⁰⁵ ГР. № 1. С. 64, 67, 71.

³⁰⁶ ТОИВМ. С. 46, 74, 79, 86.

³⁰⁷ ОКБМ. С. 48, 54, 58, 63, 64, 67, 77, 79, 99, 103, 231.

Спасском³⁰⁸, Костромском Ипатьевском³⁰⁹, Краснохолмском Антониевом³¹⁰, Можайском Борисоглебском³¹¹, Можайском Иоакима и Анны³¹², Можайском Лужецком³¹³, Можайском Петровском³¹⁴, Никольском Коряжемском³¹⁵, Петропавловском Верхнеостровском близ Пскова³¹⁶, Петропавловском Средкином близ Пскова³¹⁷, Снетогорском близ Пскова³¹⁸, Суздальском Покровском³¹⁹, Тотемском Борисоглебском³²⁰, Троице-Сергиевом³²¹, Успенском Кебском близ Пскова³²².

В ряд с иконами перечисленных выше монастырей следует поместить образы Петра митрополита, имеющиеся в широко известных настенных росписях собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (1502) и Преображенского собора Ярославского Спасского монастыря (1563–1564)³²³, а также епитрахиль с шитым изображением Петра митрополита из новгородского Деревяницкого монастыря³²⁴.

Иконы Петра митрополита имелись в следующих сельских церквях XVI в.: Ивана Милостивого села Фаустова Зубцовского уезда³²⁵, церкви Николы Чудотворца на погосте Котельно Выборгского уезда³²⁶, Николы Чудотворца на

³⁰⁸ ГР. № 1. С. 56.

³⁰⁹ ПККИМ. С. 14, 36, 38.

³¹⁰ ОКНАМ. С. 384.

³¹¹ МА. № 4. С. 62.

³¹² Там же. С. 45.

³¹³ Там же. С. 54.

³¹⁴ Там же. С. 63.

³¹⁵ 1586 г. – Сотная с писцовых книг А.И. Вельяминова и дьяка И. Григорьева на земли Коряжемского монастыря в Усольском уезде / публ. З.В. Дмитриевой // Социально-правовое положение северного крестьянства (досоветский период). Вологда, 1981. С. 179.

³¹⁶ Французова, 2006. С. 134–135.

³¹⁷ Там же. С. 134.

³¹⁸ Там же. С. 134, 135.

³¹⁹ ОПЖМ. С. 20, 32, 40, 51, 56.

³²⁰ Данная в Троицкую Сергиеву лавру вдового попа Василия... С. 445.

³²¹ Николаева Т.В. Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977. С. 116.

³²² Французова, 2006. С. 135.

³²³ Мельник А.Г. Образы русских святых в росписи собора Ярославского Спасского монастыря 1563–1564 гг. // Книжная культура Ярославского края – 2013: Сборник статей и материалов. Ярославль, 2014. С. 12–20.

³²⁴ Игнашина Е.В. Древнерусское лицевое и орнаментальное шитье в собрании Новгородского музея: Каталог. Великий Новгород, 2003. С. 43.

³²⁵ 1590 г. апреля 10. – Опись образов, утвари книг церквей Ивана Милостивого и Николы чудотворца с. Фаустова Гора Зубцовского у. / публ. К.В. Баранова // РД. М., 1998. Вып. 4. С. 33.

³²⁶ Французова, 2006. С. 135.

погосте Навережье Дубковского уезда³²⁷.

Все приведенные выше данные о церквях и иконах Петра митрополита свидетельствуют, что его почитание было довольно широко распространено в России конца XV–XVI в.

Теперь попытаемся ответить на вопросы: в каких социальных слоях России XV–XVI вв. был укоренен культ Петра митрополита, и кто являлся проводником этого культа? С данной целью определим социальную принадлежность заказчиков и прихожан храмов, посвященных святителю Петру.

Выше мы видели, что церкви Петра митрополита в Москве, Можайске, Переславле-Залесском, Нижнем Новгороде (в этом городе она стояла на государевом дворе), Высоко-Петровском монастыре были построены по заказу московских государей, а одноименная церковь в Кашире содержалась на государственные средства. Значит, московские правители XVI в. являлись ревностными приверженцами почитания названного святителя и выступали проводниками его культа. В частности, царь Иван Грозный составил «Стихиры митрополиту Петру», в которых его воспевал³²⁸. Все это было не случайно, поскольку, судя по актам середины XV–XVI в., св. Петр являлся покровителем московских государей³²⁹ и, значит, олицетворял единое Русское государство. Таким образом, по крайней мере, с середины XV в. рассматриваемый культ имел государственное значение.

Как мы помним, гробница св. Петра находилась в кремлевском Успенском соборе, главном храме Русской митрополии и затем патриархии. У этой гробницы главы Русской церкви совершали общественно значимые ритуалы. Культ святителя олицетворял Московскую архиерейскую кафедру³³⁰. Поэтому ее предстоятели придавали исключительное значение почитанию св. Петра и способствовали

³²⁷ Там же. С. 136.

³²⁸ Стихиры митрополиту Петру // БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. С. 288–291.

³²⁹ ДДГ. № 51. С. 151, 153, 155; АСЭИ. М., 1964. Т. 3. № 18. С. 35; СГГД. М., 1813. Ч. 1. № 145. С. 402, № 146. С. 404, № 149. С. 415, № 152. С. 422, № 153. С. 424, № 154. С. 427, № 157. С. 435, № 158. С. 439, № 159. С. 442, № 165. С. 457, № 172. С. 472, № 177. С. 486, № 168. С. 563, № 201. С. 590.

³³⁰ Мельник А.Г. Культы святых в общественной... С. 58–66.

распространению его культа.

Наличие церквей Петра митрополита в некоторых монастырях и его иконы, находившиеся в других многочисленных обителях, свидетельствуют, что культ этого святителя был укоренен в среде русского монашества.

Интересующие нас приходские церкви в ряде городов России говорят о приверженности к культу св. Петра значительной части горожан XVI в.

Об особом почитании святителя русской знатью косвенно свидетельствует синодик московского Успенского собора, поскольку этот документ содержит имена многочисленных князей и других знатных лиц³³¹. В том же синодике дано определение упомянутого собора – «домъ пресвятыя Богородицы и великаго чудотворца святаго Петра»³³². Значит, знатные люди, давая деньги или другие пожертвования клиру столичного собора за включение имен их родственников в синодик для поминовения, рассчитывали на ходатайство перед Богом за них не только Богородицы, а и Петра митрополита. О том же говорят акты о земельных, денежных и других пожертвованиях Успенскому собору знатных лиц³³³, поскольку они считали, как следует из сохранившихся грамот, что вручают эти свои дары Богородице, которой был посвящен собор, и захороненным в нем святым митрополитам Петру и Ионе³³⁴.

Замечательное подтверждение того, что именно Петр митрополит мыслился как небесный покровитель людей, жертвовавших московскому Успенскому собору и Московскому архиерейскому дому, содержится в данной грамоте 1557/58 г. боярыни Огрофены Морозовой, которая дала «в дом пречистые Богородицы честнаго славного ея успения, что большая церковь соборная на Москве в старом городе, и святым великим чудотворцом Петру и Олексею и Ионе митрополитом киевским и всеа Русии и господину преосвященному Макарию по своем муже» И.Г. Морозове, сыне Семене и «по всему их роду, и по себе, и по всему своему роду»

³³¹ Синодик // Древняя российская вивлиофика. СПб., 1775. Ч. 8. С. 28–67.

³³² Там же. С. 59.

³³³ Шмелев Г.Н. Из истории московского Успенского собора // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 1. С. 31–33, 37–38.

³³⁴ Шмелев Г.Н. Из истории московского Успенского собора // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 2. С. 166–168.

село Сабурово с деревнями и другими угодьями. И далее в грамоте описан следующий ритуал: «А крепости есмь у чудотворца Петра на раке положила, по чему муж мой Иван и сын наш Семион и яз Огрофена тем селом, и деревнями, и селищами владели. И Макарей митрополит тое крепость с чудотворцова гроба велел взяти в казну и держати тое крепость с сею даною впрок без выкупа»³³⁵.

Аналогичный ритуал зафиксирован в грамоте Е.А. Замыцкой 1576/77 г., давшей «в дом Пр(е)ч(и)стые Б(огоро)д(и)цы ч(е)стнаг(о) и славнаг(о) ея Успен(ь)я и великим чудотворцом Петру и Ионе Киевским, что Большая соборная ц(е)рков(ь) на Москве...» сельцо Сабли с деревнями: «А крепости у чудотворца Петра положила есми на раке, почему муж мои Никита и яз Ефросин(ь)я владели тем селом з деревнями со всеми угод(ь)и. И протопоп Григорей з брат(ь)ею крепости с чудотворцова гроба возмут в казну Пр(е)ч(и)стеи Б(огоро)д(и)цы и великих чудотворцов Петра и Ионы и держат те крепости с сею даною вместе впрок без выкупа»³³⁶.

Как видим, документы, удостоверявшие дары Морозовой и Замыцкой, сначала были положены на раку Петра митрополита, затем с нее попали к реальным новым владельцам. Таким способом обе дарительницы предельно наглядно продемонстрировали, что их пожертвования предназначались прежде всего святителю Петру. Значит, жертвователи воспринимали его как полномочного посредника между собой и Царицей Небесной.

Сходный ритуал в середине 1550-х – начале 1570-х гг. практиковался у раки с мощами св. Алексея митрополита в Чудовом монастыре, который находился рядом с кремлевским Успенским собором³³⁷. Вряд ли оба этих ритуала возникли независимо друг от друга.

Поскольку вероятными заказчиками части названных церквей были служилые люди, то, значит, определенным почитанием св. Петр пользовался и среди служилых людей. К этому социальному слою принадлежала и упомянутая

³³⁵ АФЗХ. М., 1951. Ч. 1. № 45. С. 59.

³³⁶ Там же. С. 168; АРГАМ. № 4. С. 21.

³³⁷ См. 5-й параграф 5-й главы настоящей работы. Мельник А.Г. Практика почитания св. Алексея... С. 58–59.

выше Е. А. Замыцкая.

Основными прихожанами сельских церквей Петра чудотворца являлись крестьяне. Следовательно, его культ постепенно внедрялся и в эту среду.

Из всего вышесказанного следует, что, по крайней мере, в конце XV–XVI в. культ Петра митрополита был довольно широко распространен в России и укоренен во всех ее социальных слоях. Но все-таки наибольшим почитанием этот святой пользовался у московских государей, предстоятелей Русской церкви, среди монашества, знати и горожан. Главы Русского государства и Русской церкви, а также представители перечисленных социальных слоев и были основными проводниками культа св. Петра.

Явное преобладание среди выявленных церквей и икон памятников конца XV и, в основном, XVI в. говорит о том, что наиболее широкую популярность культ св. Петра обрел в эти сто с небольшим лет. Таким образом, весь рассмотренный двухсотлетний исторический период делится на два этапа. Первый этап – от конца XIV и почти до конца XV в. – характеризуется утверждением почитания св. Петра в некоторых центрах за пределами Москвы; второй этап – относительно быстрым и широким распространением его культа в условиях единого Русского государства конца XV–XVI в.

Очевидно, вследствие того, что св. Петр в то время олицетворял высшие власти государства и Церкви, в сознании приверженцев и проводников его культа соединялись, взаимно усиливая друг друга, два устремления – выразить преданность этим властям и обрести в лице московского чудотворца могущественного небесного покровителя. Реализацией в различных описанных выше формах данных устремлений и была обусловлена широкая популярность святителя.

Следует также иметь в виду, что усиление почитания св. Петра в рассматриваемый период не было совершенно изолированным явлением. Как было показано в 1-й главе настоящей работы, с конца XIV и до конца XVI в. на Руси происходил явный подъем почитания русских святых. Особенно показательна в данном отношении эпоха второй половины XV – начала XVI в., которая

ознаменовалась формированием единого Русского государства. В ту же самую эпоху наблюдались актуализация почитания некоторых старых святых и формирование многих новых культов подвижников благочестия³³⁸.

Как видим, в истории распространения культа св. Петра сфокусировались важные тенденции религиозной, социальной и политической жизни Руси XV–XVI вв.

3. 4. Распространение культа преподобного Сергия Радонежского в XV–XVI вв.

Сергий Радонежский считается одним из самых значимых русских святых. И при всем том история его почитания на удивление мало исследована. В частности, не установлено, сколь широко распространился на Руси культ этого преподобного в XV–XVI вв. Остается не ясным, и в каких слоях русского общества укоренилось тогда его почитание.

Вместе с тем последний вопрос уже был затронут в тезисной форме Е.Б. Французовой, которая на основании рассмотрения части писцовых книг второй половины XVI в. пришла к следующему выводу: «Народное почитание святого, в отличие от государственного и церковного, пришло не ранее второй половины XVII в., а может быть и позднее»³³⁹. Однако анализ источников, относящихся к одному только Ростовскому уезду, частично поколебал данную точку зрения. Оказалось, что приверженцы культа св. Сергия, связанные с этим регионом, в XVI – начале XVII в. принадлежали к более широким слоям тогдашнего общества³⁴⁰.

Сначала попытаемся определить, насколько широко распространился интересующий нас культ в рассматриваемое время.

От XV в. до нас дошло известие только об одной церкви Сергия Радонежского. Речь идет о храме, сооруженном в Великом Новгороде на

³³⁸ См. 1-ю главу настоящей работы.

³³⁹ Французова Е.Б. О почитании преподобного Сергия Радонежского во второй половине XVI в. (по писцовым материалам) // III международная конференция Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Тезисы докл. Сергиев Посад, 2002. С. 25–26.

³⁴⁰ Мельник А.Г. Почитание св. Сергия Радонежского в Ростовской земле XVI–XVII вв. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 2009. С. 7–14.

владычном дворе либо в 1459³⁴¹, либо в 1463 г.³⁴² Сведения об остальных одноименных храмах относятся к XVI столетию и более позднему времени.

Приходские церкви во имя св. Сергия зафиксированы документами XVI в. в городах Москве³⁴³, Можайске³⁴⁴, Кашире³⁴⁵, Пскове³⁴⁶, Казани³⁴⁷, Ивангороде на Себеже³⁴⁸, Опочке³⁴⁹, Переславле Рязанском (на подворье Солотчинского монастыря)³⁵⁰, Смоленске³⁵¹, Свяжске³⁵². В Коломне Сергиевская придельная церковь находилась на государевом дворе³⁵³. На самом деле храмы с таким посвящением существовали в то время, вероятно, в большем числе городов. Но из-за отсутствия соответствующих писцовых книг XVI в. об этом можно догадываться лишь по описаниям городов, составленным вскоре после Смуты, в 1610–1620-е гг.

Этими источниками церкви Сергия Радонежского зафиксированы в городах Белоозере³⁵⁴, Владимире³⁵⁵, Волоколамске³⁵⁶, Дмитрове³⁵⁷, Костроме³⁵⁸, Угличе³⁵⁹,

³⁴¹ ПСРЛ. СПб., 1889. Т. 16. Стб. 199–200.

³⁴² ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 141; ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1. С. 498, 609.

³⁴³ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 153.

³⁴⁴ МА. № 4. С. 15.

³⁴⁵ ПКМГ. Отд. 1. С. 1304; ГР. № 2. С. 84.

³⁴⁶ ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 313; ПСРЛ. М., 2000. Т. 5, вып. 2. С. 241.

³⁴⁷ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 310; СПКГК. С. 23.

³⁴⁸ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 89.

³⁴⁹ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 28; Сборник МАМЮ. Т. 5. С. 395.

³⁵⁰ ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 483.

³⁵¹ Масловский архив. С. 52.

³⁵² ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 164.

³⁵³ ГР. № 1. С. 17–18.

³⁵⁴ ДКГБ. С. 52.

³⁵⁵ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1. С. 85, 93.

³⁵⁶ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI – XVIII ст. Вып. 8. Волоколамская и Серпуховская десятины (Московского уезда) // ЧОИДР. М., 1896. Кн. 4. С. 9.

³⁵⁷ Сотная выпись города Дмитрова 7132 года / публ. П.И. Бартенева // ВОИДР. М., 1856. Кн. 24. Смесь. С. 2.

³⁵⁸ ПКГК. С. 268, 272.

³⁵⁹ Угличские акты XVII века / изд. М.А. Липинского // Вестник Демидовского юридического лица. Ярославль, 1889. Кн. 49. С. 81.

Рузе³⁶⁰, Белеве³⁶¹, Болхове³⁶², Великом Устюге³⁶³, Владимире³⁶⁴, Вязьме³⁶⁵, Кашине³⁶⁶, Переславле-Залесском³⁶⁷, Твери³⁶⁸, Торжке³⁶⁹. Причем интересующие нас церкви в первых шести из них к моменту составления указанных описаний либо запустили, либо перестали существовать. Вот, например, соответствующая запись в писцовой книге Костромы 1627/28–1629/30 гг.: «Церковь была каменная другого собора Живоначальные Троицы да предел преподобного чудотворца Сергия. И та каменная церковь розва[лял]ась»³⁷⁰. Мало вероятно, чтобы каменную церковь могли построить во время Смуты или вскоре после нее, и она успела разрушиться ко времени составления упомянутой писцовой книги. Значит, эта костромская церковь сооружена еще в XVI в. Вероятно, и большинство перечисленных храмов, зафиксированных в 1610–1620-е гг., появилось еще до Смуты, в XVI в.

Таким образом, храмы во имя интересующего нас святого имелись в довольно большом числе городов, расположенных и в центре страны, и во многих других ее регионах.

Не менее широко Сергиевские церкви были распространены в XVI в. в сельской местности. Они тогда существовали в селах и погостах Владимирского³⁷¹,

³⁶⁰ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. Вып. 1. Русская десятина. М., 1881. С. 216.

³⁶¹ Белев. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1885. С. 1, 4.

³⁶² Неделин В.М. Болхов во второй половине XVI – начале XX вв. Архитектура и градостроительство // Архитектурное наследство. М., 2010. № 53. С. 114–116.

³⁶³ Описания Великого Устюга в Устюжской писцовой книге «письма и меры Микиты Вышеславцева да подъячего Агея Федорова 131 и 132 и 133 и 134 году» / публ. Ю.С. Васильева, Р.П. Баланчук, С.Е. Замараева // Быть на Устюзе... Историко-краеведческий сборник. Вологда, 1993. С. 207.

³⁶⁴ Описная книга Владимирского кремля... С. 2.

³⁶⁵ Виноградов И.П. Исторический очерк города Вязьмы с древнейших времен по XVII в. (включительно). М., 1890. С. 47.

³⁶⁶ Завьялов, 1901. С. 2, 15.

³⁶⁷ Материалы для истории Владимирской епархии. Переславская десятина жилых данных церквей и пустых церковных оброчных земель. Владимир, 1897. Вып. 5. С. 19, 48.

³⁶⁸ ВТПК. С. 3, 84.

³⁶⁹ Илиодор, 1860. С. 90.

³⁷⁰ ПКГК. С. 268.

³⁷¹ ПКМГ. Отд. 1. С. 788, 806.

Вяземского³⁷², Дмитровского³⁷³, Каширского³⁷⁴, Коломенского³⁷⁵, Костромского³⁷⁶, Московского³⁷⁷, Муромского³⁷⁸, Оболенского³⁷⁹, Пошехонского³⁸⁰, Ржевского³⁸¹, Ростовского³⁸², Рузского³⁸³, Рязанского³⁸⁴, Серпейского³⁸⁵, Суздальского³⁸⁶, Тверского³⁸⁷, Угличского³⁸⁸ уездов, Бежецкого Верха³⁸⁹, Бежецкой³⁹⁰, Водской³⁹¹, Обонежской³⁹² и Шелонской³⁹³ пятин. Как в случае с городами, писцовые описания не всех уездов XVI в. дошли до нашего времени. Согласно же писцовым книгам 1610–1620-х гг., интересующие нас церкви находились в Арзамасском³⁹⁴, Колязинском³⁹⁵, Курском³⁹⁶, Переславском³⁹⁷ уездах.

Церкви во имя Сергия Радонежского, помимо Троице-Сергиевой обители, в

³⁷² ПКМГ. Отд. 2. С. 814.

³⁷³ ПКМГ. Отд. 1. С. 746, 776; ВКТСМ. С. 63; АРГ. № 282. С. 284.

³⁷⁴ ПКМГ. Отд. 2. С. 1434.

³⁷⁵ ПКМГ. Отд. 1. С. 507.

³⁷⁶ Там же. С. 893, 915; МДИКГ. С. 46, 65.

³⁷⁷ ПКМГ. Отд. 1. С. 79, 122, 185, 193; АФЗХ. М., 1961. Ч. 3. № 23. С. 44; Уставная грамота 7098 года // ВОИДР. М., 1849. Кн. 2. С. 17.

³⁷⁸ ПКМГ. Отд. 1. С. 873.

³⁷⁹ Сотницы (1554–1572 гг.), грамоты и записи (1628–1701 гг.). Вып. 3 / с предисл С.А. Шумакова // ЧОИДР. М., 1904. Кн. 4. № 7. С. 30.

³⁸⁰ ПКМГ. Отд. 2. С. 36, 37.

³⁸¹ Писцовая приправочная книга 1588–1589 годов уезда Ржевы... С. 339.

³⁸² ПКМГ. Отд. 2. С. 13. ВКТСМ. С. 102; АСЗ. М., 1998. Т. 2. № 377. С. 323.

³⁸³ Рузский уезд по писцовой... С. 67, 200.

³⁸⁴ Анпилогов Г.Н. Рязанская писцовая приправочная книга конца XVI века. М., 1982. С. 169.

³⁸⁵ Сотницы (1537–1597 гг.), грамоты и записи (1561–1696 гг.) / с предисл. С.А. Шумакова // ЧОИДР. М., 1902. Кн. 2. № 4. С. 170.

³⁸⁶ ПКМГ. Отд. 1. С. 861, 865; АСЗ. Т. 2. С. 114.

³⁸⁷ ПМТУ. С. 181, 303.

³⁸⁸ ПКМГ. Отд. 2. С. 29.

³⁸⁹ ВКТСМ. С. 87; ПКНЗ. Т. 3. 138, 213–214.

³⁹⁰ НПК. Т. 6. Стб. 258, 262, 368, 701; ПКНЗ. Т. 3. С. 48.

³⁹¹ Селин А.А. Посвящения сельских церквей XVI – XVIII вв. Северо-Восточной и Северо-Западной Руси: Опыт исследования и сравнительный анализ // Уваровские чтения – V. Муром, 2003. С. 154.

³⁹² ПКНЗ. СПб., 1999. Т. 2. С. 14.

³⁹³ НПК. СПб., 1905. Т. 5. Стб. 483, 554; ПКНЗ. СПб., 2009. Т. 6. С. 64, 90.

³⁹⁴ Писцовая книга Арзамасского... С. 221, 244.

³⁹⁵ Крылов Л. Материалы для истории церквей и монастырей г. Калязина... С. 92, 176.

³⁹⁶ Материалы для истории церквей Курской, Харьковской, Орловской, Черниговской и Воронежской губ... С. 8.

³⁹⁷ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1895. Вып. 2. С. 68, 174.

которой храм с таким посвящением появился в 1512–1513 гг.³⁹⁸, действовали в XVI в. в следующих монастырях: Антониевом Сийском³⁹⁹, Арсениевском Комельском⁴⁰⁰, Благовещенском Киржачском⁴⁰¹, Болдинском Дорогобужском⁴⁰², Великолукском Троице-Сергиевом⁴⁰³, Волосовом близ Владимира⁴⁰⁴, Дубровском на Ушне⁴⁰⁵, Кирилло-Белозерском⁴⁰⁶, Коломенском Голутвинском⁴⁰⁷, Липенском близ Новгорода⁴⁰⁸, Нижегородском Печерском⁴⁰⁹, Павловом Обнорском⁴¹⁰, Ростовском Борисоглебском⁴¹¹, Рязанском Солотчинском⁴¹², Рязанском Троицком⁴¹³, Саввино-Сторожевском⁴¹⁴, Свияжском Троицком⁴¹⁵, Сергиевском с Залужья во Пскове⁴¹⁶, Сергиевском в Ливнах⁴¹⁷, Симеоновском Сплавском близ Новгорода⁴¹⁸, Спасо-Геннадиевом⁴¹⁹, Троицком близ Каширы⁴²⁰, Троицком

³⁹⁸ Краткий летописец Святотроицкия... С. 20.

³⁹⁹ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 8; ОАСМ. Л. 10 об.

⁴⁰⁰ Суворов Н.И. Описание Арсениево-Комельского монастыря Ворогодской епархии // ВЕВ. Прибавления. 1869. № 24. С. 892; Шамина И.П. Житие преподобного Арсения Комельского // ДРВМ. № 2 (20). 2005. С. 117.

⁴⁰¹ ПКМГ. Отд. 1. С. 841.

⁴⁰² Житие Герасима Болдинского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 644.

⁴⁰³ Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 836.

⁴⁰⁴ АФЗХ. Ч. 1. № 196. С. 176.

⁴⁰⁵ ПКМГ. Отд. 1. С. 873.

⁴⁰⁶ ОКБМ. С. 266.

⁴⁰⁷ ГР. № 1. С. 63–64.

⁴⁰⁸ Макарий, 1860. С. 268.

⁴⁰⁹ Шайдакова М.Я. Нижегородские летописные памятники... С. 203.

⁴¹⁰ Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / под ред. А.С. Герда. СПб., 2005. С. 30.

⁴¹¹ Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского монастыря в XV, XVI, XVII и XVIII столетиях / публ. А.А. Титова. Ярославль, 1881. С. 15.

⁴¹² ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 483.

⁴¹³ Там же. С. 734.

⁴¹⁴ Шеляпина Н.С. Археологическое изучение памятников архитектуры начала XVI в. в Саввино-Сторожевском монастыре // Средневековая Русь. М., 1976. С. 303.

⁴¹⁵ ГР. № 33. С. 365.

⁴¹⁶ Зверинский. Кн. 3. С. 154–155.

⁴¹⁷ Пясецкий Г. Исторические очерки города Ливен и его уезда в политическом, статистическом и церковном отношении. Орел, 1999. С. 53–54.

⁴¹⁸ Запись о ружных церквах и монастырях в Новгороде и в Новгородских пятинах XVI века при новгородском архиепископе Александре (1577–1589) / доставил Ар. Макарий // ВОИДР. М., 1856. Кн. 24. С. 38; Секретарь Л.А. Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М., 2011. Кн. 24. Смесь. С. 561.

⁴¹⁹ Житие преподобнаго Геннадия, Костромскаго и Люблимоградскаго чудотворца, (еже списано бысть учеником его игуменом Алексеем) // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1873. № 23. С. 185.

⁴²⁰ ПКМГ. Отд. 2. С. 1516.

Жиздринском⁴²¹, Троицком Зверинском⁴²², Угличском Покровском⁴²³, Хлыновском Успенском⁴²⁴, Шаровкином Успенском близ Калуги⁴²⁵. Как видим, Сергиевские церкви находились в многочисленных монастырях, расположенных в разных концах тогдашней России – и в ее центральной части, и на южных, северных, восточных и западных окраинах. Состав монастырей, в которых почитался св. Сергей, не исчерпывается теми, в которых действовали посвященные ему церкви. О культе преподобного, как говорилось выше, свидетельствуют, пусть не столь явно, иконы с его изображением, находившиеся в обителях, не имевших таких церквей. Часть этих произведений дошла до нашего времени и ныне хранится в музеях, о других, – вероятно, утраченных, – мы узнаем из документов XVI в.

Обобщая соответствующие сведения изданий о древнерусской живописи и этих документов, можно утверждать, что иконы Сергия Радонежского находились в XVI в. в монастырях Антониевом Краснохолмском⁴²⁶, Великопустыньском близ Пскова⁴²⁷, Высоцком в Серпухове⁴²⁸, Иосифо-Волоколамском⁴²⁹, Казанском Спасском⁴³⁰, Кирилло-Новоезерском⁴³¹, Костромском Ипатьевском⁴³², Крыпецком близ Пскова⁴³³, Можайском Борисоглебском⁴³⁴, Можайском Иоакима и Анны⁴³⁵, Можайском Лужецком⁴³⁶, Снеготорском близ Пскова⁴³⁷, Соловецком⁴³⁸, Спасо-

⁴²¹ Там же. С. 654.

⁴²² Селин А.А. Посвящение сельских церквей... С. 154.

⁴²³ Антонов А.В., Баранов К.В. Акты XV–XVI века из архивов русских монастырей и церквей // РД. М., 1998. Вып. 3. С. 27.

⁴²⁴ Дозорная книга Хлыновского... С. 11.

⁴²⁵ Леонид, иером. Церковно-историческое описание... С. 3–4, 37.

⁴²⁶ ОКНАМ. С. 362, 384, 385.

⁴²⁷ Французова, 2006. С. 134, 135.

⁴²⁸ Антонова, Мнева. Т. 2. С. 71.

⁴²⁹ ОИВМ. С. 4, 5.

⁴³⁰ СПКГК. С. 25, 26, 27.

⁴³¹ 1581 г. июля 8. – Опись строений и имущества Кирилло-Новоезерского монастыря / публ. Т.В. Сазоновой // Монастыри и архиерейские дворы в документах XVI–XVIII веков. СПб., 2015. С. 173, 175.

⁴³² ПККИМ. С. 8, 11, 12, 14, 35, 37.

⁴³³ Французова, 2006. С. 134.

⁴³⁴ МА. № 4. С. 63.

⁴³⁵ Там же. С. 45, 47, 48.

⁴³⁶ Там же. С. 54.

⁴³⁷ Французова, 2006. С. 134.

⁴³⁸ ОСМ. С. 40, 71, 93, 71, 100, 102, 105–106, 121, 132, 135, 137, 138.

Прилуцком⁴³⁹, Спасском Сойгинском близ Сольвычегодска⁴⁴⁰, Суздальском Покровском⁴⁴¹, Чудовом в Москве⁴⁴², Ярославском Спасском⁴⁴³. К перечню обителей, в которых особо почитался св. Сергей, следует добавить Тихвинский монастырь, о чем свидетельствует его обиходник 1590 г.⁴⁴⁴

Как и монастыри с Сергиевскими церквями, данные обители располагались во всех регионах тогдашней России. Что же касается происходящих из этих монастырей самых ранних икон Сергия Радонежского, то подавляющее их большинство датируется XVI в.

Итак, почитание Сергия Радонежского необыкновенно широко распространилось в России XVI в.

Теперь обратимся к вопросу о том, в каких социальных слоях укоренился рассматриваемый культ.

Об особом почитании преп. Сергия московскими государями в середине XV–XVI в. хорошо известно. Достаточно напомнить об их регулярных богомольных путешествиях в Троице-Сергиев монастырь к гробнице преподобного в XVI столетии. Те же правители являлись проводниками данного культа, что, в частности, выразилось в строительстве по их заказу упомянутых церквей Сергия Радонежского в Можайске, Ивангороде на Себеже и в Свяжске⁴⁴⁵. В Коломне Сергиевская придельная церковь находилась на государевом дворе⁴⁴⁶, то есть также возникла по заказу одного из этих правителей. В 1577 г. Иван Грозный в завоеванной Ливонии повелел построить два придельных храма Сергия Радонежского⁴⁴⁷.

⁴³⁹ ПКВМ. С. 28.

⁴⁴⁰ Сольвычегодские сотницы 7094 года / с предисл. С.А. Шумакова // ЧОИДР. М., 1905. Кн. 3. С. 18.

⁴⁴¹ ОПЖМ. С. 44, 51, 53, 56.

⁴⁴² Зюнова О.В. Вновь открытая икона «Сергий Радонежский» из Успенского собора Московского Кремля // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1980. Вып. 3. С. 46.

⁴⁴³ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор... С. 23, 47, 100.

⁴⁴⁴ 1590. Указы о трапезах Троицкого Сергиева и Тихвинского монастырей // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1. С. 222.

⁴⁴⁵ МА. № 4. С. 15; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 89, 164.

⁴⁴⁶ ГР. № 1. С. 17–18.

⁴⁴⁷ Ливонский поход царя Иоанна... С. 110; Разрядная книга 1475–1605 / сост. Н.Г. Савич, под

Несколько сложнее выявить приверженцев этого культа среди других социальных слоев, поскольку источники не всегда прямо отвечают на поставленный в настоящей работе вопрос. Но получить ответ на него все-таки можно, опираясь на косвенные показания документов.

Начнем наше рассмотрение с вопроса об отношении к почитанию св. Сергия русской знати.

Распространение почитания св. Сергия среди высших слоев русского общества началось, вероятно, еще в конце XIV–XV в. Об этом, в частности, косвенно свидетельствуют многочисленные вклады князей и бояр в Троицкий монастырь того времени⁴⁴⁸.

Вот, например, характерная формула, содержащаяся в данной грамоте, составленной между 1392 и 1427 гг.: «Се язъ кн[я]зь Федоръ Ондреевич(ь), даль есмь к с[вя]той Тр[ои]це Сергевъ монастырь игумену Никону...»⁴⁴⁹. В большинстве последующих актов до конца XV в. присутствуют сходные формулы, меняются только имена жертвователей и игуменов⁴⁵⁰. Устойчивое использование в названии монастыря определения «Сергиев» может говорить о том, что вкладчики были приверженцами не только обители, а и культа св. Сергия. Но полной уверенности в этом нет. Нельзя исключать, что они жертвовали просто монастырю. Такие сомнения вызывают ряд данных и жалованных грамот той же обители, в которых имя св. Сергия вообще не упомянуто⁴⁵¹. Вот, например, варианты соответствующих

ред. В.И. Буганова. М., 1982. Т. 2, ч. 3. С. 527.

⁴⁴⁸ АСЭИ. Т. 1. № 4. С. 27, № 5. С. 28, № 29. С. 40, № 44. С. 49, № 47. С. 51, № 55. С. 55, № 97. С. 78, № 102. С. 82, № 103. С. 83, № 104–105. С. 84, № 115. С. 91, № 165. С. 121, № 172. С. 125, № 175–176. С. 127, № 181. С. 131, № 136, № 193. С. 138, № 198. С. 142, № 276. С. 198, № 289. С. 206, № 291. С. 207, № 292–293. С. 208, № 294–295. С. 209, № 296–297. С. 210, № 298. С. 211, № 305. С. 217, № 363. С. 266, № 364–365. С. 267, № 366–367. С. 268, № 368–369. С. 269, № 377. С. 275, № 393. С. 285, № 400. С. 292, № 401. С. 293, № 408. С. 299, № 435. С. 325, № 464–465. С. 350, № 500. С. 378, № 503. С. 382, № 506. С. 385.

⁴⁴⁹ Там же. № 4. С. 27.

⁴⁵⁰ Там же. № 21. С. 37, № 26. С. 39, № 42. С. 46, № 44. С. 47, № 46. С. 50, № 54. С. 55, № 56. С. 56, № 58. С. 57, № 61. С. 58, № 63. С. 59, № 65. С. 60, № 66. С. 61, № 67. С. 62, № 70. С. 63, № 71. С. 64, № 73. С. 65, № 76. С. 67; Каштанов С.М. Очерки русской дипломатики. М., 1970. С. 353, 363, 364, 366, 368, 375, 377, 378, 380, 381, 384, 386, 387, 380, 381, 384, 386, 390, 391, 394, 396, 398, 400, 401, 403, 404, 406, 408, 414, 415.

⁴⁵¹ АСЭИ. Т. 1. № 12. С. 32, № 14. С. 33, № 18. С. 35, № 19–20. С. 36, № 22. С. 38, № 25. С. 39, № 29. С. 40, № 30. С. 41, № 31. С. 42, № 34. С. 44, № 36. С. 45, № 42. С. 48, № 44. С. 49, № 47. С. 51,

формул таких актов: «С(вя)тыя дея Троици, се язъ, кн(я)зь Ондреи Владимирович(ь), пожаловал есмь игумена Никона»⁴⁵²; «Се яз, княз(ь) велики Василии Дмитриевич(ь), пожаловал есмы игумена Никона зъ братею...»⁴⁵³; «[Се яз, князь великий В]асилеи Дмитреевич(ь), пожало[вал е]смь с(вя)тыя Тро(и)ця игумена Никона съ братиею»⁴⁵⁴.

Самый ранний пример новой формулы зафиксирован в грамоте, датируемой около 1430–1450-х гг.: «По приказу г(о)с(поди)на своег(о) князя Дмитрея Иванович[ч(а)], се яз Еупракс..а и[но]ка дала есмь в дом живоначалной Тр(ои)це с(вя)т(о)му Сергею...»⁴⁵⁵. Как видим, дар предназначался не только монастырю, а и самому св. Сергию. Сходная формула применена в грамоте, составленной между 1474–1478 гг.: «Се яз княз Андреи Василевич пожаловал есми игумена Аврамя или по нем другой игумен: что мои езь на оусть Шохсны, и яз княз Андреи Василевич дал в дом Живоначалной Тр(ои)ци и чудотворцю Сергию...»⁴⁵⁶.

Однако, как говорилось выше, до конца XV в. в актах в качестве получателя пожертвований чаще всего выступали Троице-Сергиев монастырь и его насельники.

Только с конца XV – начала XVI столетия утвердился обычай указывать в грамотах наряду с монастырем и св. Сергия как адресата вклада. Так, в грамоте, датированной 1495–1506 гг., читаем: «дал есми по своем брате Костянтине Дмитриеве с(ы)не Лавровског(о) и по своем по всем роду в дом живоначалные Троици и чудотворцю Сергию игумену Серапивону з брат(ь)ею...»⁴⁵⁷. Сходная формула имеется в грамоте 1499/1500 г.⁴⁵⁸ В грамоте 1506 г. эта формула была расширена за счет включения имени Богоматери: «дали есмя в дом

№ 48. С. 52, № 53. С. 54, № 55. С. 55, № 61. С. 58, № 66. С. 61, № 74. С. 65, № 76. С. 67, № 92. С. 75, № 93. С. 76, № 115. С. 91, № 143. С. 109, № 155. С. 115, № 175. С. 127, № 177. С. 128, № 180. С. 130, № 192. С. 137, № 196. С. 140, № 264. С. 192, № 269. С. 194, № 281. С. 207, № 292. С. 208, № 305. С. 217, № 323. С. 232, № 337. С. 244, № 374. С. 272, № 378. С. 275–276.

⁴⁵² Там же. № 29. С. 40.

⁴⁵³ Там же. № 30. С. 41.

⁴⁵⁴ Там же. № 34. С. 44.

⁴⁵⁵ Там же. № 160. С. 117.

⁴⁵⁶ Акты, относящиеся до юридического быта Древней России. СПб., 1857. Т. 1. № 36. Стб. 125.

⁴⁵⁷ АСЭИ. Т. 1. № 599. С. 496.

⁴⁵⁸ Там же. № 625. С. 535.

живоначал(ь)ной Троице и пречистой ег(о) Матери и чюдотворцю Сергию игумену Памве...»⁴⁵⁹.

В последующем в большом числе грамот XVI в. присутствуют подобные формулы⁴⁶⁰. Мы видим, что люди отдавали свои владения не просто монастырю, а Богу, Богоматери и св. Сергию. Как говорится в одной из данных грамот, это делалось «М(и)лости ради с(вя)тыя живоначал(ь)ныя Тро(и)цы и м(о)л(и)твь ради с(вя)тог(о) Сергия чюдотворца»⁴⁶¹. Иначе говоря, богатые вкладчики взамен своих даров, кроме всего прочего, рассчитывали обрести покровительство св. Сергия, что он будет ходатайствовать своими молитвами за них перед Богом. Надо думать, на такой же патронаж рассчитывали и все остальные приверженцы культа преподобного, о которых речь пойдет ниже.

Итак, по крайней мере, с середины XV в. в сознании некоторых вкладчиков, а с конца XV – начала XVI в. – большинства из них Троицкий монастырь и св. Сергий отождествлялись. Его культ в XVI в. был почти неотделим от почитания Троице-Сергиева монастыря.

Писцовые книги и акты свидетельствуют, что в селах, принадлежавших в XVI в. многим князьям и боярам, существовали самостоятельные или придельные церкви во имя Сергия Радонежского. Такие храмы имелись в селе Давыдовское Московского уезда, принадлежавшем в 1584–1586 гг. боярину И. В. Годунову (ранее это село было в вотчине княгини М. Воротынской)⁴⁶²; в селе Новосилцево того же уезда, принадлежавшем в 1584–1586 гг. князю В. Ф. Скопину-Шуйскому⁴⁶³; в селе Биливое Дмитровского уезда, принадлежавшем в 1571/72 г. княгине М. Кутузовой⁴⁶⁴; в селе Михайловское Ростовского уезда, принадлежавшем в 1538/39

⁴⁵⁹ АРГ. № 12. С. 22.

⁴⁶⁰ АСЭИ. Т. 3. № 471. С. 452; АРГ. № 13. С. 23, № 11. С. № 21, № 26. С. 33, № 30. С. 36, № 31. С. 37, № 46. С. 47. С. 51, № 48. С. 52, № 49. С. 53, № 79. С. 85, № 81. С. 87, № 82. С. 88, № 97. С. 102, № 99. С. 103, № 109. С. 112, № 110. С. 113, № 149. С. 145, № 180. С. 178, № 186. С. 184, № 198. С. 202, № 200. С. 203, № 201. С. 204, № 205. С. 207, № 221. С. 223, № 232. С. 235, № 236. С. 238, № 237. С. 239, № 239. С. 240, № 258. С. 263, № 259. С. 264, № 261. С. 266, № 263. С. 267, № 283. С. 285; Лихачев, 1895. С. 14, 17, 18, 19, 21, 41, 65.

⁴⁶¹ АРГ. № 78. С. 84.

⁴⁶² ПКМГ. Отд. 1. С. 122.

⁴⁶³ Там же. С. 185.

⁴⁶⁴ ВКТСМ. С. 63.

г. князю А. Б. Горбатову⁴⁶⁵; в селе Мосейцево того же уезда, принадлежавшем в 1594 г. О. Сабуровой⁴⁶⁶; в селе Хмелевое близ города Стародуба Ряполовского, принадлежавшем в 1577/78 г. княгине О. Стародубской⁴⁶⁷; в селе Новое Тверского уезда, принадлежавшем в 1539/40 г. боярину В. П. Борисову⁴⁶⁸; в селе Вознесенское Оболенского уезда, принадлежавшем до 1571/72 г. князю Д.И. Курлятеву⁴⁶⁹, в сельце Щелепин дор Бежецкой пятины, в 1545, 1551 и в 1565 гг. принадлежавшем князю В. В. Мещерскому⁴⁷⁰; в селе Поречье Городецкого уезда Бежецкого Верха, принадлежавшем в середине 1570-х гг. князю И. П. Шуйскому⁴⁷¹; в селе Матвейцево Бежецкого Верха, принадлежавшем в 1574/75 г. князю Н. Д. Засекину⁴⁷². В селе Пруды Рязанского уезда, по писцовой книге 1594–1597 гг., находилась церковь Николы Чудотворца с приделом Сергия и Никона Радонежских. Эти село и церковь принадлежали князю Борису Конбулатовичу Черкасскому, а до него ими владел князь Борис Серебряный⁴⁷³.

В документах прямо не сказано, кто инициировал и оплачивал строительство Сергиевских церквей в названных выше селах. Однако с наибольшей вероятностью это осуществили либо перечисленные знатные лица, либо владевшие теми же селами их предки. То есть знать выступала в роли проводника рассматриваемого культа.

Особенно определенно почитание преподобного знатными людьми характеризуют случаи, когда некоторые из них отдавали вкладами свои села, с имевшимися в них Сергиевскими церквями, Троице-Сергиеву монастырю. Так поступили упомянутые выше князья А.Б. Горбатый, Н.Д. Засекин, В.Ф. Воронцов, княгини О. Стародубская и Марья в девичестве Кутузова⁴⁷⁴. Представители

⁴⁶⁵ Там же. С. 102.

⁴⁶⁶ АСЗ. Т. 2. С. 323.

⁴⁶⁷ Там же. С. 114.

⁴⁶⁸ ПМТУ. С. 303.

⁴⁶⁹ Сотницы (1554–1572 гг.), грамоты и записи (1628–1701 гг.). № 7. С. 30.

⁴⁷⁰ НПК. Т. 6. Стб. 368; ПKNЗ. Т. 3. С. 48.

⁴⁷¹ ПKNЗ. Т. 3. С. 213–214.

⁴⁷² ВКТСМ. С. 87.

⁴⁷³ Анпилогов Г.Н. Рязанская писцовая приправочная... С. 169.

⁴⁷⁴ ВКТСМ. С. 53, 63, 87, 102, 114.

подавляющего большинства знатных родов выражали свою приверженность к культу преподобного земельными и иными вкладами в названную обитель⁴⁷⁵.

По данным писцовых книг середины – второй половины XVI в. самостоятельные и придельные Сергиевские храмы имелись и в принадлежавших обычным служилым землевладельцам селах Новое и Семеновское Рузского уезда⁴⁷⁶; Пожого Вяземского уезда⁴⁷⁷; Савелово Коломенского уезда⁴⁷⁸, Новое Тверского уезда⁴⁷⁹; в Богородицком погосте Бежецкой пятины⁴⁸⁰; в сельцах Кокорекина⁴⁸¹, Узмена и Хтино Шелонской пятины⁴⁸² и Бели Бежецкого Верха⁴⁸³. Вероятно, заказчиками этих храмов были упомянутые землевладельцы или их предки. Многие служилые люди демонстрировали свое почитание преподобного различными вкладами в Сергиеву обитель⁴⁸⁴, и в том числе – покровов на его раку⁴⁸⁵. Значит, культ преподобного был укоренен и в этом социальном слое.

О приверженности горожан к культу св. Сергия свидетельствует наличие во многих городах перечисленных выше церквей, посвященных этому подвижнику. Вкладчики Троице-Сергиева монастыря, а, значит, и почитатели св. Сергия в XVI в. жили в Москве, Нижнем Новгороде, Малой Соли, Нерехте, Балахне, Юрьевце, Переславле Залесском, Кашине, Угличе, Белоозере, Коломне, Великом Новгороде, Галиче, Ярославле, Твери, Вологде, Муроме, Воротынске, Алатыре, Александровой слободе⁴⁸⁶.

⁴⁷⁵ Там же. С. 41–163; АРГ. № 21–22. С. 30, № 26. С. 33, № 33. С. 39, № 46. С. 51, № 50–51. С. 54, № 78. С. 84, № 107. С. 108, № 120. С. 120, № 132. С. 129, № 133. С. 130, № 188. С. 185, № 191. С. 190–191, № 198. С. 202, № 263. С. 267, № 272. С. 275.

⁴⁷⁶ Рузский уезд по писцовой... С. 67, 200.

⁴⁷⁷ ПКМГ. Отд. 2. С. 814.

⁴⁷⁸ ПКМГ. Отд. 1. С. 507.

⁴⁷⁹ ПМТУ. С. 303.

⁴⁸⁰ НПК. Т. 6. Стб. 262.

⁴⁸¹ ПКНЗ. Т. 6. С. 90.

⁴⁸² НПК. Т. 5. Стб. 483, 554.

⁴⁸³ ВКТСМ. С. 154.

⁴⁸⁴ ВКТСМ. С. 41–163; АРГ. С. № 12. С. 22, № 13. С. 23, № 47–48. С. 52, № 49. С. 53, № 66. С. 72, № 81. С. 87, № 82. С. 88, № 97. С. 102, № 104. С. 107, № 109. С. 112, № 110. С. 113, № 176. С. 171, № 180. С. 178, № 221. С. 223, № 232. С. 235, № 236. С. 238, № 237. С. 239, № 239. С. 240, № 258. С. 263, № 259. С. 264, № 261. С. 266, № 281. С. 283, № 283. С. 285; Лихачев, 1895. С. 12, 17, 19.

⁴⁸⁵ ВКТСМ. С. 65, 76,

⁴⁸⁶ Там же. С. 222–224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235.

Часть таких вкладчиков обозначена в монастырской Вкладной книге следующим образом: «священники мирские разных городов»⁴⁸⁷, «государева двора разных чинов люди»⁴⁸⁸, «дьяки»⁴⁸⁹, «подьячие разных городов»⁴⁹⁰, московские стрельцы, государева двора сытники, конюхи, толмачи, охотник⁴⁹¹. Выходит, тогда св. Сергей широко почитался и среди горожан, которые, очевидно, были инициаторами строительства большинства посвященных ему церквей в своих городах. Иными словами, горожане являлись активными проводниками исследуемого культа.

Ряд сельских Сергиевских храмов, согласно писцовым книгам второй половины XVI в., был построен на средства мирских или «приходных людей», то есть крестьян – в селах Пирово Городище Владимирского уезда⁴⁹², Богородицком⁴⁹³, Козмина⁴⁹⁴ и Федоровское⁴⁹⁵ Костромского уезда, Сергиевское на Гарях Угличского уезда⁴⁹⁶, в погосте Подьяблонном Пошехонского уезда⁴⁹⁷, в селе Новое Бежецкого Верха⁴⁹⁸. Кроме того, церкви во имя Сергия, построенные в селах по заказу их богатых светских владельцев и монастырей, внедряли культ преподобного в крестьянскую среду. Крестьяне не часто, но все-таки делали вклады в Троице-Сергиев монастырь⁴⁹⁹. Таким образом, почитание св. Сергия было присуще некоторой части крестьянства XVI в.

Указанные выше церкви Сергия Радонежского, а также его иконы, имевшиеся в многочисленных монастырях, свидетельствуют, что культ этого святого был широко распространен в среде русского монашества XVI в. В данной связи следует поставить вопрос: кто преобладал тогда среди инициаторов

⁴⁸⁷ Там же. С. 214.

⁴⁸⁸ Там же. С. 217.

⁴⁸⁹ Там же. С. 169.

⁴⁹⁰ Там же. С. 219.

⁴⁹¹ Там же. С. 217–218.

⁴⁹² ПКМГ. Отд. 1. С. 806.

⁴⁹³ Там же. С. 865.

⁴⁹⁴ МДИКГ. С. 46.

⁴⁹⁵ Там же. С. 65.

⁴⁹⁶ ПКМГ. Отд. 2. С. 29.

⁴⁹⁷ Там же. С. 36.

⁴⁹⁸ ПКНЗ. Т. 3. С. 234.

⁴⁹⁹ ВКТСМ. С. 261, 262.

внедрения культа св. Сергия в эту среду?

Одним из основных таких инициаторов являлся Троице-Сергиев монастырь. Ведь это на его средства были созданы упомянутые монастыри Свияжский Троицкий⁵⁰⁰, Дубровский на Ушне⁵⁰¹ и содержался Благовещенский Киржачский⁵⁰², в каждом из которых имелась церковь Сергия Радонежского. Кроме того, Троице-Сергиев монастырь строил в своих вотчинных селах церкви, посвященные «своему» чудотворцу⁵⁰³.

Как мы помним, в Антониевом Сийском монастыре существовала церковь во имя св. Сергия. Она возникла еще при жизни основателя и первого настоятеля этой обители преп. Антония⁵⁰⁴, что само по себе говорит о его непосредственной причастности к утверждению в ней культа св. Сергия. В данном отношении большой информативностью обладает духовная грамота Антония, составленная им незадолго перед своей кончиной в 1556 г.

В этом документе игумен Антоний назвал свой монастырь «домом» Живоначальной Троицы, Богоматери и преподобного Сергия⁵⁰⁵. Перед смертью Антоний как бы передал свой монастырь и его насельников под покровительство Бога, Богоматери и Сергия Радонежского: «И ныне предаю монастырь свой и вась Богу и Пречистой Его Матери небесной Царице, и преподобному Чудотворцу Сергию...»⁵⁰⁶. Антоний также завещал монахам своего монастыря молиться Богу, Богоматери и Сергию Радонежскому: «А о всемъ убо вась детей своихъ, Строителя и священниковъ благословляю, и съ слезами молю, и вспоминаю вамъ, еже о Христе съ братиеню, чтобъ есте моления моего не презрели къ себе, Господу Богу и Пресвятой Его Богоматери и преподобному чудотворцу Сергию въ соборе и по келиямъ молилися...»⁵⁰⁷. Таковы прямые свидетельства о том, что культ св. Сергия

⁵⁰⁰ ГР. № 33. С. 365.

⁵⁰¹ ПКМГ. Отд. 1. С. 873.

⁵⁰² ПКМГ. Отд. 1. С. 841.

⁵⁰³ ПКМГ. Отд. 2. С. 79; Сотницы (1537–1597 гг.), грамоты и записи (1561–1696 гг.). № 4. С. 170.

⁵⁰⁴ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 8.

⁵⁰⁵ Там же. С. 3.

⁵⁰⁶ Там же. С. 3.

⁵⁰⁷ Там же. С. 3–4.

утвердил в Антониевом Сийском монастыре его основатель преп. Антоний. Поскольку в этой духовной грамоте не упомянут больше ни один другой общехристианский и русский святой, а имя преп. Сергия следует сразу за именами Бога и Богоматери, то, значит, для Антония он являлся самым значимым небесным святым покровителем.

По сообщению Жития Арсения Комельского, этот подвижник в основанном им в конце 1520 – начале 1530-х гг. Арсениевском Комельском монастыре воздвиг теплую церковь Сергия Радонежского⁵⁰⁸. Преп. Арсений был пострижен в монахи в Троице-Сергиевом монастыре. Поэтому логично полагать, что Арсений совершенно сознательно утвердил культ св. Сергия в своей обители.

Судя по косвенным показаниям Жития Геннадия Костромского и Любимоградского, в конце 1520-х гг. был основан Спасо-Геннадиевский монастырь. Сначала преп. Геннадий построил в нем соборную церковь во имя Преображения Иисуса Христа, а когда братия в обители умножилась, «паки вторую церковь воздвиге, теплую во имя преподобнаго Сергия Радонежского чудотворца, и украси ю, яко же и первую»⁵⁰⁹. Значит, и в данной обители культ св. Сергия был укоренен ее основателем.

Житие Герасима Болдинского повествует о том, как этот подвижник основывал Болдин монастырь в 1530 г.: «И оттоле начат строити монастырь, и церковь постави во имя пресвятыя Живоначалныя Троицы да предель во имя преподобнаго отца нашего Сергия чюдотворца...»⁵¹⁰. Тот же преп. Герасим основал Жиздринский монастырь «во имя пресвятыя и Живоначалныя Троица и пречистыя Богородицы, честного и славнаго ея Введения, и преподобнаго Сергия чюдотворца...»⁵¹¹. По версии Жития, перед смертью преп. Герасим созвал в Болдин монастырь монахов всех основанных им монастырей и завещал им: «И будет, господине, которыя скорби постигнут вас, – и вы бы есте о всем уповали на Бога и на Пречистую Богородицу, и на помощь бы естя призывали Сергия

⁵⁰⁸ Шамина И.П. Житие преподобнаго Арсения... С. 117.

⁵⁰⁹ Житие преподобнаго Геннадия, Костромского... С. 185.

⁵¹⁰ Житие Герасима Болдинского. С. 644.

⁵¹¹ Там же. С. 654.

чюдотворца...»⁵¹². Как видим, игумен Герасим в основанных им монастырях ввел особое почитание св. Сергия и перед своей смертью завещал братии обращаться в молитвах за помощью в первую очередь именно к нему. Выходит, в глазах преп. Герасима Сергей был не одним из многих, а самым значимым святым.

В Павловом Обнорском монастыре церковь Сергия Радонежского была построена в 1546 г. по инициативе тогдашнего настоятеля этой обители⁵¹³.

Сергиевские церкви существовали в селах, принадлежавших монастырям – таким, как Успенский на Иванише близ Старицы⁵¹⁴; московский Богоявленский⁵¹⁵, московский Новинский⁵¹⁶, Антониев Краснохолмский⁵¹⁷. Надо думать, монахи этих монастырей являлись инициаторами строительства церквей во имя св. Сергия в своих вотчинных селах. Рязанский Солотчинский монастырь устроил Сергиевскую церковь на своем подворье в Переславле Рязанском⁵¹⁸.

Приведенные примеры демонстрируют нам характерный феномен религиозности русского монашества XVI в.: культ Сергия Радонежского являлся тогда чем-то вроде знамени этого социального слоя, которое несли по стране его наиболее харизматичные представители. Вероятно, св. Сергей олицетворял для них идеал монашеского подвига и мыслился как близкий к Богу исключительно могущественный небесный покровитель.

Названные шесть монастырей находились в разных частях России XVI в.: Спасо-Геннадиев – в ее центральной части, Антониев Сийский – на севере, Болдинский и Жиздринский – на ее западе, Павлов Обнорский и Арсениевский Комельский – в Вологодской земле. Следовательно, инициаторы укоренения почитания св. Сергия в этих обителях, скорее всего, действовали независимо друг от друга. Ничто в источниках не указывает на то, что перечисленные инициаторы, насаждая культ св. Сергия, поступали по чьему-то указанию. Значит, они следовали

⁵¹² Там же. С. 664.

⁵¹³ Жития Павла Обнорского и Сергия... С. 30.

⁵¹⁴ ПМТУ. С. 181.

⁵¹⁵ АРГАМ. С. 219–220.

⁵¹⁶ АФЗХ. М., 1961. Ч. 3. № 23. С. 44.

⁵¹⁷ ОКНАМ. С. 398.

⁵¹⁸ ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 483.

в этом собственным устремлениям. Очевидно, и в большинстве других названных выше монастырей Сергиевские церкви возникли по инициативе их насельников.

В большинстве, но, очевидно, не во всех. Есть сведения о том, что к формированию облика Сергиевской церкви Ростовского Борисоглебского монастыря во второй половине XVI в. был причастен думный дворянин Роман Михайлович Пивов⁵¹⁹, а к сооружению около 1560 г. церкви с аналогичным посвящением Шаровкина Успенского монастыря – князь Александр Иванович Воротынский⁵²⁰. Правда, источники не позволяют установить, являлись ли они инициаторами создания этих храмов или только частично субсидировали их строительство. Тем не менее, можно полагать, что некоторую роль, – впрочем, вряд ли значительную, – во внедрении культа св. Сергия в монастырскую среду сыграла и русская знать.

Как мы видели, в перечисленных восьми монастырях Сергиевские церкви были построены между 1520-м г. и второй половиной XVI в. По прямым и косвенным данным к XVI в. относится сооружение храмов с таким же посвящением в большинстве остальных названных выше монастырей. Более того, доньше не обнаружено ни одного свидетельства о создании церквей с подобным наименованием в русских обителях XV в.

Конечно, в какой-то части монастырей почитание интересующего нас святого начало складываться еще в XV в. Так было, в частности, в Кирилло-Белозерском монастыре⁵²¹. Однако, судя по времени возникновения церквей и икон в большинстве названных обителей, культ преп. Сергия широко и глубоко укоренился в среде отечественного монашества только в XVI в. Вряд ли случайно, что этот процесс совпал с первым столетием существования единого Русского государства. Именно тогда сложились благоприятные условия для распространения по всей стране некоторых культов подвижников благочестия, имевших первоначально лишь местное значение.

⁵¹⁹ Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского... С. 15.

⁵²⁰ Леонид, иером. Церковно-историческое описание... с. 3, 37.

⁵²¹ См. 2-й параграф 4-й главы в настоящей работе.

Для избранной темы важны сообщения сторонних наблюдателей русской жизни, то есть иностранцев. В частности, Сигизмунд Герберштейн, посетивший Россию в 1517 и 1526 гг., писал: «Главный монастырь в Московии – в честь Св. Троицы...; похороненный там св. Сергей, как говорят, совершает много чудес, и его набожно прославляет изумительное стечение племен и народов. Там бывает часто сам Государь, а простой народ стекается туда ежегодно в определенные дни, причем кормится от монастырских щедрот»⁵²².

Сходные наблюдения привел Антонио Поссевино, приезжавший в Россию в 1581–1582 гг. По его словам, св. Сергей «известен чудесами, и москвиты чтят его с самым религиозным чувством»⁵²³. Первый из авторов зафиксировал ситуацию с почитанием св. Сергия почти в начале XVI в., второй – в конце этого столетия. Таким образом, эти два свидетельства как бы охватывают все XVI столетие. Как видим, цитированные наблюдения иностранцев прекрасно согласуются с данными по тому же вопросу русских источников.

Все сказанное выше свидетельствует, что в распространении культа св. Сергия тогда активное участие принимали московские государи, насельники Троице-Сергиева монастыря, монахи других обителей, знать, обычные служилые люди, горожане и крестьяне.

Следовательно, в XVI в. культ преподобного получил признание во всех социальных слоях Русского государства, и представители всех этих слоев являлись проводниками данного культа.

3. 5. Распространение культа преподобного Варлаама Хутынского в XV–XVI вв.

Почитание преподобного Варлаама Хутынского первоначально сложилось в основанном им Спасо-Преображенском Хутынском монастыре, расположенном в окрестностях Великого Новгорода. Предполагается, что это произошло еще в XIII в. В некоторых Прологах XIV в. содержится Житие интересующего нас подвижника благочестия. Но надежные свидетельства о признании его культа за

⁵²² Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 66.

⁵²³ Поссевино А. Исторические сочинения о России... С. 194.

пределами названной обители фигурируют в источниках лишь с начала XV в.⁵²⁴ Остается открытым вопрос: сколь широкое признание получил данный культ в последующее время. Начнем с выявления свидетельств о церквях Варлаама Хутынского.

О строительстве первой известной такой церкви в летописи под 1410 г. сказано: «Того же лета Варлаам архимандрит постави церковь камену въ вратех монастыря Лисицкого въ имя преподобнаго Варлаама, игумена Хутынскаго⁵²⁵. Хутынская и Лисицкая обители располагались совсем недалеко друг от друга – примерно в двух километрах. Значит, создание названного храма знаменует, вероятно, один из первых шагов в распространении рассматриваемого культа за пределы места его возникновения.

С редкой подробностью летописи повествуют под 1461 г. об утверждении культа св. Варлаама в Москве: «Того же лета поставлена бысть церкѣви на Москве камена святой Иоанъ Предтеча, иже придель имать святаго отца Варлаама Новгородскаго, великимъ княземъ Васильемъ Васильевичемъ. Варлаама же отголе поча празновати на Мосъкве, вспоминая чюдо, еже сътвори надъ Тумгенемъ, иже его изъ мертвыхъ въскресиль, егда былъ князь великий въ Новегороде⁵²⁶.

До 1461 г. не встречаются данные о почитании в Москве каких-либо новгородских святых. Следовательно, Варлаам стал первым из них, признанным в Москве еще до присоединения к ней Новгорода.

Как видим, летопись подчеркивает ведущую роль великого князя в укоренении рассматриваемого культа в столице и обозначает то, за что особо почитали в ней преподобного – за его способность воскрешать умерших. И то, и другое, очевидно, способствовало последующему широкому распространению почитания преп. Варлаама на Руси. Во всяком случае, все известные приводимые ниже примеры возникновения или упоминания храмов во имя указанного

⁵²⁴ Голубинский, 1903. С. 71, 543; Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV... С. 110–111; Секретарь Л.А. Варлаам Хутынский // ПЭ. М., 2003. Т. 6. С. 635–636.

⁵²⁵ ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 97.

⁵²⁶ ПСРЛ. М., 2005. Т. 20. С. 271; ПСРЛ. М., 2001. Т. 6, вып. 2. Стб. 147.

подвижника относятся ко времени после 1461 г.

Согласно летописи, во время эпидемии, охватившей Псков в 1465 г. «посадники псковския и вси мужи псковичи съ своими отцы священники, с пятьми соборы, священноиноки и священники и дияконы видяще належашую скорбь и печаль на людехъ, по благословению отецъ своихъ священниковъ совершиша церковь преподобнаго отца нашего Варлаама, иже на Хутыне в Великом Новеграде, въ единъ день и освящена бысть, месяца декабря въ 8 день...»⁵²⁷.

Ясно, что жители Пскова, возводя данный храм, рассчитывали на небесную помощь св. Варлаама в борьбе со смертоносной болезнью. Значит, они тогда почитали его в первую очередь как могущественного целителя больных, способного даже оживлять мертвых. Сходное представление о нем, как мы видели, незадолго перед тем утвердилось в Москве.

В описании церковей Новгорода, составленном между 1463 и 1508 гг., впервые отмечен придел Варлаама Хутынского при церкви Николы Чудотворца на Дворище⁵²⁸. Этот придел продолжал действовать и в XVI в.⁵²⁹

Вторая церковь во Пскове во имя интересующего нас подвижника была построена опять-таки во время мора по инициативе псковского наместника князя Михаила Кислицы и городского духовенства при участии гостей, то есть купцов в 1521 г.⁵³⁰

Писцовая книга 1545 г. отметила в Бежецкой пятине во владении Якуша «з братьею в починке в Сивцове Горе стала церковь ново Варламей Чюдотворец Хутынски...»⁵³¹. Следовательно, храм был построен незадолго до 1545 г. и, вероятно, по инициативе и на средства служилого человека Якуша.

По сведениям писцовых книг Деревской пятины 1550–1560-х гг., в Ясеновичском погосте, принадлежавшем Хутынскому монастырю, имелась

⁵²⁷ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 72.

⁵²⁸ ОНС. С. 81; ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1. С. 573; Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 109.

⁵²⁹ ПСРЛ. М., 2000. Т. 4, ч. 1. С. 573.

⁵³⁰ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 102.

⁵³¹ НПК. Т. 6. Стб. 99.

церковь Спаса с приделом преп. Варлаама⁵³². Вероятнее всего, представители названной обители на правах хозяев определили посвящение придела этому «своему» святому.

В Москве вторая церковь Варлаама Хутынского была освящена в 1560 г. в качестве придела собора Покрова на Рву, построенного по заказу царя Ивана IV⁵³³.

В Вологде наличие придела св. Варлаама при приходской Ильинской церкви отмечено в надписи на иконе 1567/68 г.⁵³⁴ Очевидно, этот придел возник по инициативе приходских людей, то есть части вологжан.

В Рузском уезде по писцовой книге 1567–1569 гг., в Замошской волости на погосте, принадлежавшем служилым людям Кукшиным, действовала церковь Преображения с приделом св. Варлаама⁵³⁵. Возможно, кто-то из рода Кукшиных дал средства на сооружение данной церкви и ее придела.

Писцовая книга 1582/83 г. зафиксировала церковь Преображения с приделом Варлаама Хутынского в Тихвинском посаде⁵³⁶. Кому еще как не посадским жителям следует приписать инициативу создания этого придела.

В 1592 г. по заказу бывшего «царя всея Руси» Симеона Бекбулатовича в селе Кушалино Тверского уезда была построена каменная церковь Смоленской Богоматери с приделами Варлаама Хутынского и Дмитрия Прилуцкого⁵³⁷.

По грамоте 1626 г., в Ламском стану Волоколамского уезда отмечено «кладбище, что была напредь сего церковь Варлаама Хутынского»⁵³⁸. Очевидно, эта церковь исчезла в эпоху Смуты и, значит, она существовала по крайней мере в XVI в.

Как видим, подавляющее большинство выявленных церквей во имя интересующего нас святого возникли во второй половине XV и в XVI в. в городах

⁵³² ПКНЗ. М., 2004. Т. 5. С. 278.

⁵³³ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 320.

⁵³⁴ ИВ. С. 593.

⁵³⁵ Рузский уезд по писцовой... С. 132.

⁵³⁶ ГР. № 15. С. 125.

⁵³⁷ Лилеев Н.В. Симеон Бекбулатович хан Касимовский, великий князь всея Руси, впоследствии великий князь Тверской. Тверь, 1891. С. 106, 107.

⁵³⁸ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. Вып. 9. Волоколамская и Серпуховская десятины (Московского уезда) // ЧОИДР. М., 1896. Кн. 4. С. 83.

Вологде, Москве, Новгороде, Пскове, Тихвинском посаде, в селах и погостах Бежецкой и Деревской пятин, Рузского, Тверского и, вероятно, Волоколамского уездов.

Заказчиками данных церквей, а значит, и проводниками культа св. Варлаама являлись насельники Хутынского монастыря, московские государи, представители знати, служилых людей и горожан.

Значительность в XVI в. роли этих последних в почитании интересующего нас преподобного подтверждает наличие в то время его икон в церквях городов Вологды⁵³⁹, Каргополя⁵⁴⁰, Коломны⁵⁴¹, Новгорода⁵⁴², Свияжска⁵⁴³, Сольвычегодска⁵⁴⁴, Суздаля⁵⁴⁵, Тулы⁵⁴⁶ и Ярославля⁵⁴⁷.

Приведенные источники упомянули только одну интересующую нас монастырскую церковь (в Лисицкой обители), но это не значит, что культ св. Варлаама был слабо укоренен в среде русского монашества. Обиходники Троице-Сергиева монастыря свидетельствуют, что св. Варлаам пользовался в нем определенным почитанием, по крайней мере, с конца XV и на протяжении всего XVI в.⁵⁴⁸

В обиходниках Кирилло-Белозерского монастыря засвидетельствовано почитание этого святого в XV–XVI в.⁵⁴⁹ Кроме того, иконы Варлаама Хутынского находились в XVI в. в церквях монастырей Великопустынского близ Пскова⁵⁵⁰, Иосифо-Волоколамского⁵⁵¹, Кирилло-Белозерского⁵⁵², Костромского

⁵³⁹ ИВ. С. 467–471.

⁵⁴⁰ Там же. С. 353–355, 487; Иконы Русского Севера. В 2-х т. М., 2007. Т. 1. С. 186–187.

⁵⁴¹ ГР. № 1. С. 5, 6.

⁵⁴² ИВН. С. 354; Иконостас церкви апостолов Петра и Павла... Ил. 26.

⁵⁴³ ГР. № 33. С. 373, 374.

⁵⁴⁴ Иконы Русского Севера. С. 268–269.

⁵⁴⁵ Иконы Владимира и Суздаля. С. 276, ил. 62.

⁵⁴⁶ ГР. № 29. С. 276.

⁵⁴⁷ ИЯ. С. 416–427.

⁵⁴⁸ Троицкие столовые обиходники XV и XVI века / публ. архим. Леонида // Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры. М., 1890. Ч. 2. С. 17, 25.

⁵⁴⁹ Никольский. Т. 2. С. 287, 308.

⁵⁵⁰ Французова, 2006. С. 135.

⁵⁵¹ ОИВМ. С. 4.

⁵⁵² ОКБМ. С. 61, 62, 66, 67, 90, 107, 108, 109, 219.

Ипатьевского⁵⁵³, Крыпецкого близ Пскова⁵⁵⁴, Можайского Борисоглебского⁵⁵⁵, Можайского Иоакима и Анны⁵⁵⁶, Можайского Лужецкого⁵⁵⁷, Псково-Печерского⁵⁵⁸, Свяжского Успенского⁵⁵⁹, Соловецкого⁵⁶⁰. Так что почитание св. Варлаама было довольно широко распространено в среде русского монашества XVI в.

Труднее всего отыскать в источниках свидетельства о распространенности культа св. Варлаама среди русских крестьян. Конечно, его почитали жители тех немногих упомянутых выше сел и погостов, в которых действовали посвященные ему церкви. Но вопрос о том, сколь широко был внедрен в рассматриваемое время данный культ в среду крестьянства, остается открытым.

К сказанному следует добавить следующее. Как известно, писцовые описания XVI в. по большинству русских городов до нас не дошли, не сохранились и многие описи монастырей того времени. Поэтому приведенные выше данные о церквях св. Варлаама заведомо не полны. В какой-то мере их могут восполнить писцовые и дозорные книги, составленные вскоре после смуты в 1610–1620-х гг.

По сведениям этих документов, церкви Варлаама Хутынского находились в городах Великом Устюге⁵⁶¹, Кашине⁵⁶², Муроме⁵⁶³, Твери⁵⁶⁴, Торжке⁵⁶⁵; в монастырях Косином в Старой Русе⁵⁶⁶, Костромском Вознесенском⁵⁶⁷, Новгородском Розважском⁵⁶⁸, Тобольском Успенском⁵⁶⁹. Вероятно, значительная

⁵⁵³ ПККИМ. С. 9.

⁵⁵⁴ Французова, 2006. С. 134.

⁵⁵⁵ МА. № 4. С. 62.

⁵⁵⁶ Там же. С. 45.

⁵⁵⁷ Там же. С. 54.

⁵⁵⁸ Французова, 2006. С. 135.

⁵⁵⁹ ГР. № 33. С. 363.

⁵⁶⁰ ОСМ. С. 59, 91, 123.

⁵⁶¹ Описание Великого Устюга в Устюжской... С. 161.

⁵⁶² Завьялов, 1901. С. 12.

⁵⁶³ СПКГМ. С. 59.

⁵⁶⁴ ВТПК. С. 52.

⁵⁶⁵ Илиодор, 1860. С. 89.

⁵⁶⁶ РНЦ. С. 380.

⁵⁶⁷ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Вып. 2. С. 118; ПКГК. С. 279.

⁵⁶⁸ РНЦ. С. 375.

⁵⁶⁹ Тобольск. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1885. С. 8.

часть этих храмов возникла еще до Смуты в XVI в., исключая Варлаамовскую церковь в Устюге. По свидетельству летописи, она была построена устюжанами в 1613 г. в надежде, что св. Варлаам защитит их от нашествия приближавшегося к этому городу войска поляков и литовцев⁵⁷⁰. Следовательно, и во второй половине XV, и в XVI, и в начале XVII в. св. Варлаама почитали как могущественного небесного защитника людей от смертельных опасностей.

Все названные выше города и монастыри находилась в разных частях страны, обозначая общероссийское признание интересующего нас культа в XVI в.

Итак, можно сказать следующее. Активное, то есть обозначенное публично почитание св. Варлаама Хутынского вышло за пределы основанного им монастыря в начале XV в. Но особенно интенсивно данный процесс пошел после утверждения культа преподобного в Москве в 1461 г. Это был первый новгородский святой, признанный в центре Русской митрополии. Особенно широко почитание названного подвижника распространилось в России XVI в.

Приверженцами рассматриваемого культа и его проводниками тогда были московские государи, представители Хутынского монастыря, знати, служилых людей, горожан, монашества и некоторой части крестьянства. В их представлении преподобный, кроме всего прочего, являлся защитником от столь обычных в то время смертоносных эпидемий и военных опасностей. Таким образом, в XVI в. почитание преп. Варлаама не формально, а на деле приобрело общерусский характер.

3. 6. Распространение культа святителя Алексея митрополита в XV–XVI вв.

Известно, что митрополит Алексей умер 12 февраля 1378 г. и был похоронен в московском Чудовом монастыре. Почитание святителя сложилось в этой обители, но относительно долгое время носило преимущественно местный характер. Прославление св. Алексея произошло только около 1459 г.⁵⁷¹

Первая церковь во имя этого чудотворца была заложена в том же монастыре

⁵⁷⁰ ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 116–121.

⁵⁷¹ См. 10-й параграф 1-й главы в настоящей работе.

лишь в 1483 г.⁵⁷² Характерно, что даже в главном центре почитания святителя – Чудовой обители – посвященная ему упомянутая церковь появилась лишь к исходу XV столетия. Причем известия о других Алексеевских храмах на Руси XV в. отсутствуют.

Немногочисленные самые ранние иконы Алексея митрополита датируются также концом XV или рубежом XV и XVI вв. Одна из них была написана для московского Успенского собора⁵⁷³, вторая происходит из сельской местности близ Вологды⁵⁷⁴, третья – из Троице-Сергиева монастыря⁵⁷⁵. К данным памятникам следует добавить подвесную пелену с образами Алексея и других святых конца XV – начала XVI в., происходящую из Кирилло-Белозерского монастыря⁵⁷⁶.

Приведенные факты свидетельствуют, что почитание св. Алексея стало распространяться за пределы Чудова монастыря примерно с конца XV в.

Что же нам известно об остальных Алексеевских храмах этого и последующего времени?

В 1508 г. во Пскове была построена приходская церковь Алексея митрополита⁵⁷⁷. Важно, что это произошло еще до присоединения Пскова к Москве. В 1538 г. после своего обрушения она была сооружена заново по «слову» великого князя Ивана Васильевича⁵⁷⁸.

В Александровой слободе, вероятно, по заказу великого князя Василия III около 1513 г. сложена из кирпича церковь св. Алексея⁵⁷⁹.

В Алексеевском монастыре Углича в начале 1521 г. существовал собор Алексея митрополита⁵⁸⁰, построенный по приказу князя Дмитрия Ивановича (1505–1521)⁵⁸¹, владевшего этим городом.

⁵⁷² ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 36, 235; ПСРЛ. Т. 8. С. 215.

⁵⁷³ Дионисий «живописец пресловущий». С. 88–91.

⁵⁷⁴ ИВ. С. 171–175.

⁵⁷⁵ Олсуфьев Ю. Описание икон Троице-Сергиевой... С. 136–137.

⁵⁷⁶ Лихачева Л.Д. Древнерусское шитье XV – начала XVIII века в собрании Государственного Русского музея. Каталог выставки. Л., 1980. С. 14–15, 129.

⁵⁷⁷ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 92.

⁵⁷⁸ Там же. С. 108.

⁵⁷⁹ Кавельмахер В.В. Новые исследования Распятской... С. 110–124.

⁵⁸⁰ ДДГ. № 99. С. 410.

⁵⁸¹ Лавров Н. Внешний вид угличских церквей в 1676 году по «Писцовым книгам» // ЯЕВ. Ч.

Согласно летописи, в Новгородском Юрьевом монастыре в 1538–1540 гг. сооружена трапезная Алексеевская церковь «архиепископомъ Макариемъ Великого Новгорода и Пскова, при архимандрите Гурии»⁵⁸². Значит, этот архиерей был основным заказчиком храма.

При соборе Рождества Богородицы Волоколамского Возминского монастыря с 1540-х гг. существовал придел Алексея митрополита⁵⁸³, устроенный, очевидно, по инициативе насельников этой обители.

В вотчине Троице-Сергиева монастыря, селе Кеясове Московского уезда, в 1547 г. была построена деревянная церковь Алексея митрополита⁵⁸⁴. Монахи указанного монастыря, надо полагать, были причастны к выбору ее посвящения.

При Благовещенском соборе Сольвычегодска имелся придел Алексея митрополита, возникший между 1560 и 1572 гг.⁵⁸⁵ Наиболее вероятно, что посвящение придела этому московскому чудотворцу определено заказчиком храма известным солепромышленником и государственным деятелем Иоаникием Строгановым (1497–1569) или одним из его сыновей.

В селе Филиповское Переславского уезда, являвшемся вотчиной Чудова монастыря, в 1562 г. имелась церковь Алексея митрополита⁵⁸⁶. Скорее всего, представители данной обители и наделили храм именем «своего» святого.

В селе Никольском Ярославского уезда, входившем в вотчину дворянина Ивана Федоровича Воронцова, в 1567–1569 гг. действовала теплая церковь Алексея чудотворца⁵⁸⁷. Вероятно, либо названный владелец, либо один из его предшественников заказал строительство этого храма. В том же уезде в те же годы в селе Новом Благовещенском, принадлежавшем Ярославскому Спасскому

неофиц. 1890. № 33. Стб. 527.

⁵⁸² Новгородские летописи. С. 326.

⁵⁸³ Малков Ю.Г. Стенопись собора Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске (предварительная публикация) // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. СПб., 1997. С. 267–276.

⁵⁸⁴ Иларий, Арсений. Ч. 2. С. 103.

⁵⁸⁵ Савvaitов П. Строгановские вклады в сольвычегодский... С. 5–6, 13, 89–90.

⁵⁸⁶ Акты московского Чудова монастыря 1507–1606 годов / публ. С.Н. Кистерова // РД. М., 2003. Вып. 9. С. 149.

⁵⁸⁷ Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Вотчинные... С. 123.

монастырю, существовала Алексеевская церковь⁵⁸⁸, создание которой, очевидно, инициировали насельники данной обители.

По писцовым книгам 1577/78 г., в Коломне действовала приходская ружная Алексеевская церковь⁵⁸⁹. Мы не знаем, от кого ее причту поступала руга, от государства или жителей Коломны. Поэтому трудно уверенно предполагать, кто был инициатором строительства храма. Но, во всяком случае, его наличие свидетельствовало о приверженности жителей Коломны к культу этого московского чудотворца.

В селе Федоровское Коломенского уезда, принадлежавшем Марфе Шереметевой и ее дочери Оксинье, в 1577/78 г. имелась церковь Николы Чудотворца с приделом Алексея митрополита⁵⁹⁰. Очевидно заказчиком храма был один из представителей рода Шереметевых. В селе Ситка того же уезда в 1577/78 г. числилась церковь Покров Богородицы с приделом святителя Алексея. Тогда село принадлежало Ивану, Петру и Андрею Головиным⁵⁹¹. Очевидно, они или один из предшествовавших владельцев села явились заказчиками храма.

В Московском уезде в вотчине дворян Федора и Алексея Голохвастовых на погосте на речке Истрице писцовой книгой 1584–1586 гг. отмечена каменная церковь Рождества Христова с приделами Петра и Алексея московских чудотворцев⁵⁹². Этот храм дошел до нашего времени без документально засвидетельствованной датировки. Современные исследователи считают, что он построен по заказу одного из представителей рода Голохвастовых в конце XV – начале XVI в.⁵⁹³ или между 1504 и 1521 гг.⁵⁹⁴ Правда, мы не знаем, когда при данной церкви появились упомянутые приделы. Но, возможно, они возникли на рубеже XV и XVI вв. или в начале XVI столетия.

В Московском Зачатьевском монастыре по заказу царя Федора Ивановича

⁵⁸⁸ Там же. С. 167.

⁵⁸⁹ ГР. № 1. С. 22–23.

⁵⁹⁰ ПКМГ. Отд. 1. С. 382.

⁵⁹¹ Там же. С. 427.

⁵⁹² Там же. С. 100.

⁵⁹³ Кавельмахер В.В. К вопросу о времени и обстоятельствах... С. 421–236.

⁵⁹⁴ Давид Л.А. Церковь Рождества в с. Юркине... С. 56–64.

(1584–1598) была построена церковь Рождества Богородицы с приделом Алексея митрополита⁵⁹⁵.

В Туле, по писцовым книгам 1587/88–1588/89 гг., существовала приходская Алексеевская церковь⁵⁹⁶. Очевидно, она была построена по инициативе прихожан, то есть части жителей этого города.

При новгородском Софийском соборе имелась придельная церковь мученицы Анастасии, у которой в 1594 г. отмечен придел Алексея митрополита⁵⁹⁷. Возможно, этот придел был устроен по заказу одного из новгородских архиереев.

В принадлежавшем московским патриархам Нижегородском Благовещенском монастыре в 1594 г. имелась церковь чудотворца Алексея⁵⁹⁸.

В селе Козулино Вяземского уезда в 1594–1595 гг. действовала церковь «Егорий Великий, да в пределе Алексей чюдотворец». В писцовой книге 1594–1595 гг. так обозначена владельческая история этого села: «За Иваномъ за Левонтъевымъ сыномъ Вырубова старое отца его поместье, а прежь того было за Горелкомъ за Облязовым сыномъ Оверкеева, а прежь Горелки было за Григорьемъ за Васильевымъ сыномъ Бортенева»⁵⁹⁹. Очевидно один из этих владельцев и инициировал строительство указанного храма с приделом.

В селе Супонево Брянского уезда, являвшемся собственностью Свинского монастыря, в 1595 г. действовала церковь Алексея митрополита, построенная по заказу этой обители⁶⁰⁰.

В Рязанском Солотчинском монастыре, по писцовой книге 1597 г., действовала трапезная церковь св. Алексея⁶⁰¹. Надо полагать, по заказу монахов этой обители она и была основана.

В Нижегородском Печерском монастыре в конце XVI в. (до 1600 г.) была

⁵⁹⁵ Смирнов Л. Историческое описание Московского Зачатьевского девичьего монастыря. М., 1884. С. 15–16.

⁵⁹⁶ ПКМГ. Отд. 1. С. 267.

⁵⁹⁷ Макарий, 1860. С. 65.

⁵⁹⁸ АФЗХ. М., 1961. Ч. 3. С. 50.

⁵⁹⁹ ПКМГ. Отд. 2. С. 638.

⁶⁰⁰ Сотницы (1537–1597 гг.), грамоты и записи (1561–1696 гг.). № 47. С. 183.

⁶⁰¹ ПКРК. Т. 1, вып. 2. С. 483.

построена «по Патриаршеской грамоте» церковь Алексея митрополита на средства некоего Володи Псковитянина⁶⁰².

В селе Остров Ростовского уезда, по сведениям писцовых книг 1629–1631 гг., действовала церковь Воскресения с приделом Алексея митрополита – «строение вотчинниково». В XVI в. село принадлежало представителям княжеских родов Стригиных и Татевых, в том числе князю Петру Ивановичу Татеву (умер в 1586 г.)⁶⁰³. Из сменившей упомянутый Воскресенский храм одноименной каменной церкви происходит икона св. Алексея XVI в.⁶⁰⁴ Все это позволяет уверенно отодвинуть время возникновения Алексеевского придела в XVI столетие.

Итак, храмы Алексея митрополита в XVI в. действовали в городах Александровой слободе, Коломне, Новгороде, Пскове, Сольвычегодске, Туле; монастырях Волоколамском Возминском, Московском Зачатьевском, Нижегородском Благовещенском, Нижегородском Печерском, Новгородском Юрьевом, Рязанском Солотчинском, Угличском Алексеевском; в селах и погостах Брянского, Вяземского, Коломенского, Московского, Переславского, Ростовского и Ярославского уездов.

Как мы видели, все более или менее надежно датированные перечисленные выше городские, монастырские и сельские церкви возникли в конце XV–XVI в. Это заставляет предполагать, что и остальные упомянутые храмы, не имеющие столь надежных датировок, созданы в тот же период. Во всяком случае, как уже говорилось, о существовании за пределами Москвы в XV в. церковей с таким посвящением ничего не известно.

Следует помнить, что писцовые книги XVI в. по большинству русских городов и селений до нас не дошли. Следовательно, приведенные сведения об Алексеевских церквах заведомо не полны. В некоторой степени данный пробел позволяют восполнить писцовые и дозорные описания, составленные вскоре после Смуты, в 1610 – начале 1630-х гг.

⁶⁰² Акты Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря / с предисловием А.Титова. М., 1898. С. 122.

⁶⁰³ ПМРУ. С. 377.

⁶⁰⁴ ИЯ. С. 412–413.

Этими источниками приходские церкви Алексея митрополита зафиксированы в городах Белоозере⁶⁰⁵, Великом Устюге⁶⁰⁶, Вологде⁶⁰⁷, Кашине⁶⁰⁸, Костроме⁶⁰⁹, Москве⁶¹⁰, Муроме⁶¹¹, Переславле-Залесском⁶¹², Ростове⁶¹³; селах и погостах Владимирского⁶¹⁴, Костромского⁶¹⁵, Тульского⁶¹⁶, Угличского (близ Устюжны Железнопольской)⁶¹⁷ уездов. Храмы с таким посвящением имелись тогда в монастырях Василия Кесарийского в Торжке⁶¹⁸, Костромском Богоявленском⁶¹⁹, Прохоровой пустыни близ Мурома⁶²⁰, Сергиевом в Старой Русе⁶²¹ и Серпуховском Владычном⁶²².

Вполне возможно, значительная часть, если не большинство данных храмов возникла еще до Смуты, в XVI в. Очевидно, в условиях экономического упадка в России первой трети XVII в. людям в большинстве случаев было не до строительства новых церквей. Например, в Кашине Алексеевская церковь погибла в «Литовское разорение» 1609 г. и к 1621 г. от нее оставалось только «место церковное»⁶²³, такое же пустое место от утраченной церкви св. Алексея имелось в

⁶⁰⁵ ДКГБ. С. 55.

⁶⁰⁶ Устюг Великий. Материалы... С. 8.

⁶⁰⁷ СПКГВ. С. 115.

⁶⁰⁸ Завьялов, 1901. С. 8.

⁶⁰⁹ ПКГК. С. 268.

⁶¹⁰ Холмогоровы В.И. и Г.И. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей. М., 1884. Стб. 453, 821.

⁶¹¹ СПКГМ. С. 60.

⁶¹² Материалы для истории Владимирской епархии. Переславская десятина... С. 18.

⁶¹³ «Жилые и пустые церкви» гор. Ростова, а также огородные, пахотные и сенокосные земли их в 1624 г. // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1895. № 43. Стб. 677.

⁶¹⁴ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской... Вып. 4. С. 494.

⁶¹⁵ МДИКГ. С. 59, 96, 146, 200.

⁶¹⁶ Щепкина Е. Тульский уезд в XVII веке // ЧОИДР. М., 1892. Кн. 4. С. 21, 54.

⁶¹⁷ Писцовая книга станом и волостей Устюжны Железнопольской 1628–1630 годов / публ. И.В. Пугача // Устюжна: Историко-литературный альманах. Вологда, 1995. Вып. 3. С. 297.

⁶¹⁸ Илиодор, 1860. С. 68.

⁶¹⁹ ПКГК. С. 315.

⁶²⁰ Добронравов В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской... Вып. 4. С. 544.

⁶²¹ РНЦ. С. 381.

⁶²² Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVII ст. Вып. 9. Волоколамская и Серпуховская десятины (Московского уезда) // ЧОИДР. М., 1897. Кн. 1. С. 153.

⁶²³ Завьялов, 1901. С. 8.

селе Новом Костромского уезда в 1627–1631 гг.⁶²⁴

Итак, Алексеевские церкви в XVI в. были распространены на значительном пространстве страны, но особенно в ее центральном регионе – Средней России. Значит, в это время культ интересующего нас святителя действительно обрел общероссийское значение.

Заказчиками всех этих церквей, а, значит, приверженцами и проводниками культа Алексея выступали московские государи, церковные иерархи, представители знати, служилые люди, жители городов, монахи Чудова и других монастырей. Следовательно, почитание св. Алексея было укоренено в XVI в. при дворах московских государей и некоторых церковных иерархов, особенно предстоятелей Русской церкви, среди знати, обычных служилых землевладельцев, горожан и монашества.

Поскольку Алексеевские церкви действовали и в некоторых селах и погостах, почитание святителя должно было постепенно укореняться и среди крестьянства. Но когда это произошло, мы не знаем.

Несколько более конкретную картину почитания святителя рисуют обиходники Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей. Так, в конце XV – первой половине XVI в. троицкие монахи считали митрополита Алексея одним из немногих наиболее значимых для себя святых. Вместе с тем, до конца первой трети XVI в. в обители торжественно праздновался только день его кончины 12 февраля. И лишь между 1533 и 1547 гг. в ней стали также торжественно праздновать и день обретения мощей святителя 20 мая⁶²⁵. В представлении монашеского сообщества Кирилло-Белозерского монастыря XVI в. культ св. Алексея имел примерно такое же высокое значение, причем оно росло от середины к концу данного столетия⁶²⁶.

О широком почитании св. Алексея среди монашества свидетельствуют его иконы, имевшиеся в XVI в. в монастырях Антониевом Сийском⁶²⁷,

⁶²⁴ МДИКГ. С. 96.

⁶²⁵ См. 1-й параграф 4-й главы настоящей работы.

⁶²⁶ См. 2-й параграф 4-й главы настоящей работы.

⁶²⁷ ОАСМ. Л. 5.

Великопустыньском близ Пскова⁶²⁸, Иосифо-Волоколамском⁶²⁹, Кирилло-Белозерском⁶³⁰, Коломенском Брусеневском⁶³¹, Коломенском Голутвинском⁶³², Костромском Ипатьевском⁶³³, Можайском Борисоглебском⁶³⁴, Можайском Иоакима и Анны⁶³⁵, Можайском Лужецком⁶³⁶, Никольском Коряжемском⁶³⁷, Никольском Краснохолмском⁶³⁸, Псковском Середкином⁶³⁹, Свияжском Успенском⁶⁴⁰, Соловецком⁶⁴¹, Суздальском Покровском⁶⁴², Успенском Кебском близ Пскова⁶⁴³. К данному списку надо добавить фресковые изображения св. Алексея в широко известных росписях соборов Ферапонтова (1502) и Ярославского Спасского (1563–1564) монастырей⁶⁴⁴. Большинство сохранившихся самых ранних иконописных изображений Алексея митрополита, обнаруженных за пределами Чудова монастыря и Москвы, датируется концом XV и XVI в.⁶⁴⁵

Вкладчики в Чудов монастырь в данных грамотах, начиная с 1524 г. и до конца XVI в., обозначали свои пожертвования как предназначенные не только этой обители, а и «чюдотворцу Алексею»⁶⁴⁶. Так выражалась приверженность этих

⁶²⁸ Французова, 2006. 134.

⁶²⁹ ОИВМ. С. 7, 8.

⁶³⁰ ОКБМ. С. 56, 89, 108, 111.

⁶³¹ ГР. № 1. С. 23.

⁶³² ГР. № 1. С. 64.

⁶³³ ПККИМ. С. 10, 37.

⁶³⁴ МА. № 4. С. 62.

⁶³⁵ Там же. С. 45.

⁶³⁶ Там же. С. 51, 54.

⁶³⁷ 1586 г. – Сотная с писцовых книг А.И. Вельяминова... С. 179.

⁶³⁸ ОКНАМ. С. 384.

⁶³⁹ Французова, 2006. С. 134.

⁶⁴⁰ ГР. № 33. С. 363.

⁶⁴¹ ОСМ. С. 58.

⁶⁴² ОПЖМ. С. 32, 40, 52, 56.

⁶⁴³ Французова, 2006. С. 135.

⁶⁴⁴ Мельник А.Г. Образы русских святых... С. 12–20.

⁶⁴⁵ Антонова, Мнева. Т. 2. С. 126; Николаева Т.В. Древнерусская живопись Загорского... С. 113–114; Гордиенко Э.А., Трифонова А.Н. Каталог серебряных окладов Новгородского музея-заповедника // Музей 6. Художественные собрания СССР. М., 1986. С. 234–235; 1000-летие русской... С. 100; Новосельская Е.Г. Иконы Загорского музея: новые раскрытия и поступления // Древнерусское и народное искусство: Сообщения Загорского музея-заповедника. М., 1990. С. 62; Русская иконопись. Большая коллекция. М., 2003. С. 197, 345; Костромская икона XIII–XIX веков. М., 2004. С. 469, 480, № 14, 45; Васильева О.А. Иконы Пскова. 2-е изд. М., 2006. С. 265, ил. 80; ИВ. С. 409, 484; ИЯ. С. 409, 411–413.

⁶⁴⁶ Акты московского Чудова... С. 72.

жертвователей к культу святителя. В их представлении св. Алексей и Чудов монастырь отождествлялись.

Среди упомянутых вкладчиков были князья и княгини⁶⁴⁷, а также многочисленные различные по степени знатности служилые землевладельцы⁶⁴⁸.

Кроме актов, имена вкладчиков в монастырь и общественное положение многих из них зафиксированы в приходе-расходных книгах Чудова монастыря 1585/86 г. По ним мы можем судить о социальной принадлежности приверженцев культа св. Алексея. Среди таких вкладчиков отмечены царь, царица, князья, бояре, жена боярина, дети боярские, дьяки, подьячие, царские слуги, донские и сибирские атаманы, донские и сибирские казаки, стрелецкий сотник, торговый человек, серебряник, архимандрит Чудова монастыря, священники, монахи, «черные» диаконы, певчий, монастырские слуги, «с Углича дворник», «ржевской сведенец», «вяземские сведенцы»⁶⁴⁹. Как видим, приверженцы культа св. Алексея представляли большинство социальных слоев тогдашнего русского общества, опять-таки – за исключением крестьянства.

Таким образом, именно в XVI в. культ св. Алексея получил распространение на значительной территории России и укоренился в большей части слоев русского общества, то есть почитание святителя действительно тогда стало общероссийским. Святитель принадлежал к ограниченной группе самых популярных русских святых в XVI в.

Надо думать, эта популярность была обусловлена следующими причинами. Во-первых, культ св. Алексея представлял Русское государство в лице московских великих князей и царей; во-вторых, – высшую церковную власть, в-третьих, – Чудов монастырь – одну из крупнейших и богатейших обителей страны. И московские государи, и московские архиереи, и Чудов монастырь всячески способствовали распространению почитания св. Алексея. Наконец, в-четвертых, св. Алексей, каким его рисуют летописи, Житие и служба, очевидно,

⁶⁴⁷ Там же. С. 89, 116.

⁶⁴⁸ Там же. С. 72, 75, 73, 94, 97, 98, 122, 124, 126, 158, 166, 177, 178, 182, 183, 184, 186, 188, 190, 191, 193, 195, 197, 209, 210.

⁶⁴⁹ ХКЧМ. С. 31–53.

соответствовал массовым представлениям того времени о наиболее могущественном и надежном небесном покровителе, что также усиливало популярность его культа.

3. 7. Распространение культа преподобного Димитрия Прилуцкого в конце XV–XVI в.

Преп. Димитрий Прилуцкий или Вологодский, согласно его Житию, умер около 1392 г. и был похоронен в основанном им близ Вологды Спасо-Прилуцком монастыре⁶⁵⁰, в котором в XV в. оформилось его местное почитание⁶⁵¹. Однако до нас дошло мало надежных свидетельств о почитании св. Димитрия в то время за пределами названной обители. Среди таких свидетельств можно указать на происходящие из других русских церковных центров немногочисленные сохранившиеся списки Жития и службы конца XV в., которые посвящены интересующему нас святому⁶⁵². Значит, начало более или менее активного распространения почитания преп. Димитрия на Руси фиксируется письменными источниками с конца XV в.

Наиболее раннее свидетельство о сооружении храма во имя Димитрия Прилуцкого донесли до нас Псковские 1-я и 2-я летописи. Согласно Псковской 1-й, во Пскове в 1519 г. «повелением великого князя» была построена церковь Димитрия Вологодского⁶⁵³. По версии 2-й летописи, это произошло в 1518 г.⁶⁵⁴ Характерно, что в роли проводника почитания преподобного в недавно присоединенном к Русскому государству Пскове выступил московский великий князь Василий III.

В 1560 г. в Шилегодской (Алекса́ндро-Коровиной) пустыни, находившейся тогда в Вологодском уезде, была построена церковь Димитрия Прилуцкого⁶⁵⁵.

⁶⁵⁰ См. 12-й параграф 1-й главы настоящей работы.

⁶⁵¹ Семячко С.А. Димитрий // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 30–34.

⁶⁵² Иларий, Арсений. Ч. 2. С. 194, 222; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 160; Семячко С.А. Димитрий. С. 31, 33.

⁶⁵³ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 101.

⁶⁵⁴ ПСРЛ. М., 2000. Т.5, вып. 2. С. 226.

⁶⁵⁵ Суворов Н.И. Описание Арсениево-Комельского монастыря Вологодской епархии // ВЕВ. Прибавления. 1870. № 2. С. 64.

Очевидно, в сообществе этого небольшого монастыря и родилась идея посвятить храм самому значимому местному святому.

В писцовой книге Бежецкой пятины 1564 г. описана Никандрова пустынь, находившаяся близ селения Боровичи. Тогда в этом небольшом монастыре находилась теплая, то есть отапливаемая церковь Дмитрия Вологодского⁶⁵⁶. Вероятнее всего, выбор ее посвящения принадлежал насельникам обители.

Согласно описи 1567 г. и сотной с писцовой книги 1586 г., в Никольском Коряжемском монастыре, находившемся в Усольском уезде, была теплая церковь Дмитрия Прилуцкого⁶⁵⁷. Считается, что эта обитель основана в 1535 г. Значит, ее Дмитриевский храм возник между 1535 и 1567 гг. Надо полагать, его посвящение определили представители сообщества данного монастыря.

Первое документальное свидетельство о существовании приходской церкви Дмитрия Прилуцкого в Тотьме относится к 1567 г.⁶⁵⁸ Из дозорной книги 1620 г. следует, что этот храм и все его имущество было мирского строения⁶⁵⁹, то есть части жителей Тотьмы.

В 1570/71 г. князь Михаил Дмитриевич Охлябинин пожертвовал Колязину монастырю свое вотчинное село Ляхово Кашинского уезда с церковью Возвещения и приделом при ней Дмитрия Вологодского⁶⁶⁰. Вероятно, сам князь или кто-то из предшествовавших владельцев села выбрали посвящение этого придела.

По данным дозорной книги Бежецкого Верха середины 1570-х гг., в селе Покровском Городецкого уезда существовала запустевшая церковь Николы Чудотворца с приделом Дмитрия Прилуцкого⁶⁶¹. К сожалению, упомянутая книга не позволяет надежно определить, по чьему заказу были сооружены эти храмы.

Писцовая книга Коломенского уезда 1577/78 г. сообщает, что в вотчине

⁶⁵⁶ НПК. Т. 6. Стб. 911.

⁶⁵⁷ Акты, относящиеся до юридического быта Древней России. СПб., 1884. Т. 3. № 352. С. 390; 1586 г. – Сотная с писцовых книг А.И. Вельяминова... С. 180.

⁶⁵⁸ Суворов И. Описание тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписанной к нему Дедовской Троицкой пустыни. Вологда, 1911. С. 7.

⁶⁵⁹ Григоров Д.А. Тотьма и ее окрестности // Тотьма: Историко-литературный альманах. Вологда, 1995. Вып. 1. С. 133.

⁶⁶⁰ Акты Троицкого Калязина... С. 171.

⁶⁶¹ ПКНЗ. Т. 3. С. 203.

владыки Коломенского в селе Городище имелась церковь Николы Чудотворца с пределом Дмитрия Прилуцкого⁶⁶²; а в в селе Горки, вотчине Ивана Федорова сына Мишурина, – храм во имя того же вологодского подвижника⁶⁶³. Скорее всего, посвящения церквей в селе Городищи определены одним из коломенских епископов, в селе же Горки – служилым человеком Мишуриным или одним из его предков.

В 1571/72 г. дал Троице-Сергиеву монастырю «Иван, во иноцех Иона, Федоров сын Мишурин Большой по отце своем да по матери своей, и по себе, и по своих родителей вотчину в Костромском уезде село Горки – свой жеребей, а в нем церковь Дмитрия Прилуцкого да Николы чюдотворца...»⁶⁶⁴.

Посвящение двух церквей, находившихся в разных местах страны, одному Дмитрию Вологодскому с редкой определенностью свидетельствует, что И.Ф. Мишурин и, вероятно, его семья были особо привержены к его культу.

В 1579/80 г. в Троице-Сергиев монастырь «дал вкладу Фома, прозвище Замятня, Васильев сын Лихорев вотчину их в Костромском уезде село Буяково, а в нем храм Введение пресвятыя Богородицы да храм теплой Дмитрия Прилуцкого»⁶⁶⁵. В документе конца XVI в. отмечено, что все это – строение «вотчинниково»⁶⁶⁶. Значит, названные церкви возникли примерно между серединой XVI в. и 1579/80 г. по заказу владельцев села служилых людей Лихоревых.

В дозорной книге города Романова 1592/93 – 1594/95 гг. записано: «Да на Романове же у посаду погост, а на погосте церковь Живоначальная Троица да теплая церковь Дмитрей Прилуцкий древяны. А в церквах образы, и свечи, и книги, и все церковное строение приходное»⁶⁶⁷. Значит, храм интересующего нас святого, стоявший на окраине Романова, был построен по инициативе его прихожан.

В 1592 г. по заказу бывшего «великого князя» Симеона Бекбулатовича в

⁶⁶² ПКМГ. Отд. 1. С. 385.

⁶⁶³ Там же. С. 527.

⁶⁶⁴ ВКТСМ. С. 65.

⁶⁶⁵ Там же. С. 156.

⁶⁶⁶ МДИКГ. С. 9.

⁶⁶⁷ ГР. № 14. С. 124.

принадлежавшем ему селе Кушалино Тверского уезда была возведена церковь Смоленской Богоматери с приделами Дмитрия Прилуцкого и Варлаама Хутынского⁶⁶⁸. Вероятно, Симеон особо почитал этих двух подвижников.

В сельце Богороцкое Вологодского уезда, входившем в вотчину Спасо-Прилуцкого монастыря, переписной книгой 1593 г. отмечена церковь Дмитрия Прилуцкого⁶⁶⁹. По сведениям той же книги 1593 г., в вотчине названной обители в Вологодском уезде существовал Воскресенский монастырь на Великой реке, в котором был теплый храм Дмитрия Прилуцкого⁶⁷⁰. Поскольку эти сельцо и монастырь принадлежали Спасо-Прилуцкой обители, то логично полагать, что ее монахи определили выбор посвящений данных храмов.

О существовании в 1601 г. церковью Дмитрия Прилуцкого и Кирилла Белозерского в Вологде свидетельствует запись на пожертвованной им в этом году книге⁶⁷¹. По списку с писцовой книги 1629 г., эти храмы стояли рядом друг с другом и все их «строение» было «приходных людей»⁶⁷², то есть прихожан. Скорее всего, обе церкви возникли до 1601 г., вероятно, еще в XVI в.

В росписи новгородских церковей 1615 г. фигурирует находившийся близ Великого Новгорода Козмодемьянский на Поле монастырь, в котором тогда была каменная церковь Дмитрия Прилуцкого⁶⁷³. Маловероятно, чтобы во время экономического упадка и Смуты начала XVII в. мог быть построен данный достаточно дорогой каменный храм. Скорее всего, его сооружение произошло в XVI в. по заказу монахов указанного монастыря.

Следуя этой же логике, XVI столетием надо датировать и каменную церковь Рождества Иоанна Предтечи с приделом Дмитрия Прилуцкого Горицкого монастыря, находившегося близ Переславля-Залесского, которая отмечена писцовой книгой 1627–1630 гг.⁶⁷⁴ Вероятнее всего, указанный придел возник в

⁶⁶⁸ Лилеев Н.В. Симеон Бекбулатович хан... С. 106, 107.

⁶⁶⁹ ПКВМ. С. 42.

⁶⁷⁰ Там же. С. 41.

⁶⁷¹ Записи на книгах старой печати XVI–XVII веков // АЕ за 1961 год. М., 1962. С. 280.

⁶⁷² СПКГВ. С. 134.

⁶⁷³ РНЦ. С. 377.

⁶⁷⁴ Шереметев С.Д. Два упраздненных монастыря над Переяславским озером. М., 2005. С. 7.

русле давнего особого почитания св. Димитрия монахами Горицкой обители, поскольку он в ней был пострижен в монахи⁶⁷⁵.

В окладной книге Вологодского уезда 1621 г. фигурируют две сельские церкви Димитрия Прилуцкого⁶⁷⁶. Согласно писцовой книге 1629 г., в Слободском монастыре мученицы Екатерины до 1628 г. существовала церковь этого же святого⁶⁷⁷. Возможно, все они возникли еще в XVI в.

В литературе о Спасо-Прилуцком монастыре, к сожалению, без указания на источник сообщается, что он имел в Москве в Китай-городе на Варварском крестце подворье, где находилась церковь, посвященная Собору Иоанна Предтечи, с приделом Димитрия Прилуцкого⁶⁷⁸. К сожалению, не известно, когда эти храм и предел возникли. Ясно только, что посвящение придела на правах хозяев определили монахи указанного монастыря. Обиходники Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей засвидетельствовали довольно развитое почитание прилуцкого чудотворца монахами этих обителей⁶⁷⁹.

Итак, церкви Димитрия Прилуцкого в XVI в. действовали в городах Вологде, Пскове, Романове, Тотьме и, возможно, в Москве; монастырях Воскресенском близ Вологды, Никольском Коряжемском, Новгородском Козмодемьянском, Шилегодской и Никандровой пустынях и, вероятно, в Переславском Горицком; в селениях Вологодского, Кашинского, Коломенского, Костромского уездов и Бежецкого Верха. Довольно широко в XVI в. были распространены иконы св. Димитрия. Тогда они находились в монастырях Иосифо-Волоколамском⁶⁸⁰, Казанском Спасском⁶⁸¹, Кирилло-Белозерском⁶⁸², Коломенском Брусеневском⁶⁸³,

⁶⁷⁵ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 253.

⁶⁷⁶ Суворов Н. Несколько статистических и топографических сведений о Вологодской епархии от начала XVII столетия до нашего времени // ВЕВ. Прибавления. 1865. № 21. С. 814, 815.

⁶⁷⁷ Слободской город и посад по писцовой книге письма и меры Ивана Борисовича Доможирова да подьячего Ивана Кукушкина 7137 (1629) года // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1907. Вып. 1. С. 42.

⁶⁷⁸ Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. Вологда, 1902. С. 14.

⁶⁷⁹ См. 1-й и 2-й параграфы 4-й главы настоящей работы.

⁶⁸⁰ ТОИВМ. С. 83, 85.

⁶⁸¹ СПКГК. С. 25.

⁶⁸² ОКБМ. С. 48, 82, 100, 102, 107, 159, 219.

⁶⁸³ ГР. № 1. С. 21.

Коломенском Голутвинском⁶⁸⁴, Коломенском Спасском⁶⁸⁵, Костромском Ипатьевском⁶⁸⁶, Можайском Лужецком⁶⁸⁷, Никольском Корельском⁶⁸⁸, Соловецком⁶⁸⁹, Тотемском Борисоглебском⁶⁹⁰.

К данному списку следует добавить изображение Дмитрия Прилуцкого в настенной росписи собора Ярославского Спасского монастыря (1563–1564)⁶⁹¹. Имелись иконы святого и в церквах городов Вологды⁶⁹², Коломны⁶⁹³, Можайска⁶⁹⁴, Свияжска⁶⁹⁵.

Приведенные наблюдения дополняют приходо-расходные книги Прилуцкой обители 1574–1600 гг. В частности, из них мы узнаем, что в то время она отождествлялась со «своим» святым преп. Дмитрием⁶⁹⁶.

Вот, например, характерная запись: «Месяца февраля в 9 день дала вклад всемилостивому Спасу и пречистой Богородице и великому чудотворцу Дмитрею Омельфа Исакова дочь Третьяковская...»⁶⁹⁷. Как видим, вклад предназначался не просто монастырю, а его святому. Значит, можно уверенно полагать, что жертвователи Спасо-Прилуцкому монастырю одновременно являлись и приверженцами культа преп. Дмитрия. Среди таких жертвователей фигурируют царь Борис Годунов⁶⁹⁸, служилые люди⁶⁹⁹, государевы дьяки⁷⁰⁰, горожане и

⁶⁸⁴ Там же. № 1. С. 66.

⁶⁸⁵ Там же. № 1. С. 59.

⁶⁸⁶ ПККИМ. С. 12, 16.

⁶⁸⁷ МА. № 4. С. 51, 52.

⁶⁸⁸ Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Никольского Корельского третьеклассного монастыря. М., 1879. С. 36.

⁶⁸⁹ ОСМ. С. 58.

⁶⁹⁰ Данная в Троицкую Сергиеву лавру вдового попа Василия... С. 445.

⁶⁹¹ Мельник А.Г. Образы русских святых... С. 13, 17.

⁶⁹² Преподобный Дмитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотворного образа 3 июня 1503 года. М., 2004. С. 75, 76.

⁶⁹³ ГР. № 1. С. 5.

⁶⁹⁴ МА. № 4. С. 17.

⁶⁹⁵ ГР. № 33. С. 372–373, 374.

⁶⁹⁶ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1979. Вып. 2. С. 355, 356, 357, 359.

⁶⁹⁷ Там же. С. 355.

⁶⁹⁸ Там же. С. 359.

⁶⁹⁹ Там же. С. 338, 340, 355.

⁷⁰⁰ Там же. С. 330, 341, 343.

горожанки⁷⁰¹, крестьяне⁷⁰², ямской охотник⁷⁰³, архиерей⁷⁰⁴, архиерейский боярин⁷⁰⁵, архиерейский дьяк⁷⁰⁶, монахи и монахини⁷⁰⁷, священники⁷⁰⁸. К сожалению, в названных приходо-расходных книгах социальная принадлежность большинства жертвователей не обозначена. Лишь о некоторых из них тот же источник сообщает, что они жили в городах Вологде⁷⁰⁹, Москве⁷¹⁰, Ростове⁷¹¹, Соли Вычегодской⁷¹², Суздале⁷¹³, Тотьме⁷¹⁴, Угличе⁷¹⁵, Ярославле⁷¹⁶ и селениях Поморья⁷¹⁷, Тотемской волости⁷¹⁸.

Наличие церквей и икон св. Димитрия, а также приверженцев его культа в различных городах, селениях и монастырях свидетельствует о значительном распространении его почитания в России XVI в. Следовательно, в то время рассматриваемый культ действительно получил общероссийское признание. Но, очевидно, более всего преподобного почитали в регионе, окружавшем Спасо-Прилуцкий монастырь, о чем свидетельствуют упомянутые выше Димитриевские храмы в Вологде, в селениях и монастырях Вологодского уезда.

Св. Димитрия почитали московские государи. Они жертвовали покровы на его гробницу⁷¹⁹. Повелением великого князя Василия III была построена Димитриевская церковь во Пскове, царь Иван IV в 1545 г. во время богомольного похода посетил Спасо-Прилуцкий монастырь⁷²⁰.

⁷⁰¹ Там же. С. 289, 293, 295, 331, 340, 343.

⁷⁰² Там же. С. 288, 290, 294, 339, 357.

⁷⁰³ Там же. С. 356.

⁷⁰⁴ Там же. С. 342, 355.

⁷⁰⁵ Там же. С. 288.

⁷⁰⁶ Там же. С. 357.

⁷⁰⁷ Там же. С. 294, 329, 339, 340, 341, 343, 351, 355.

⁷⁰⁸ Там же. С. 291, 329, 359.

⁷⁰⁹ Там же. С. 289, 331, 338.

⁷¹⁰ Там же. С. 293, 330, 341, 343.

⁷¹¹ Там же. С. 288.

⁷¹² Там же. С. 291, 292.

⁷¹³ Там же. С. 342, 355.

⁷¹⁴ Там же. С. 295.

⁷¹⁵ Там же. С. 294.

⁷¹⁶ Там же. С. 343.

⁷¹⁷ Там же. С. 288, 290.

⁷¹⁸ Там же. С. 293, 339

⁷¹⁹ ПКВМ. С. 32.

⁷²⁰ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 147.

Среди заказчиков храмов во имя Димитрия Прилуцкого, как мы убедились выше, были представители высшей знати и обычные служилые землевладельцы. Значит, определенным почитанием святой пользовался и в этих социальных слоях.

Церкви и иконы св. Димитрия в городах, монастырях и селениях обозначают приверженность к почитанию преподобного горожан, монашества и какой-то части крестьянства. Надо думать, значительная часть этих крестьян проживала в Вологодской земле.

С учетом приведенных данных приходо-расходных книг о приверженцах рассматриваемого культа, можно утверждать, что он был в большей или меньшей степени укоренен во всех социальных слоях русского общества XVI в.

Судя же по социальному положению заказчиков храмов, посвященных св. Димитрию Прилуцкому, основными проводниками его культа являлись в то время московские государи, представители Спасо-Прилуцкого монастыря, знати, служилых людей, монашества и горожан.

3. 8. Распространение культа преподобного Кирилла Белозерского в XV–XVI вв.

Преподобный Кирилл умер в 1427 г. и был похоронен в основанном им Кирилло-Белозерском монастыре. Очевидно, сразу после того в данной обители стало формироваться почитание святого, на что указывает посвященная ему служба, созданная вскоре после его кончины⁷²¹.

К началу 1448 г. культ св. Кирилла уже был признан в Москве, по крайней мере, при великокняжеском дворе и в среде высшей знати, о чем свидетельствует договор великого князя Василия Темного и можайского князя Ивана Андреевича, в котором преп. Кирилл фигурирует как небесный гарант заключенного ими политического соглашения⁷²².

По версии Жития Кирилла, составленного Пахомием Сербом около 1462 г., святого почитали не только в основанном им монастыре, а и далеко за его

⁷²¹ Голубинский, 1903. С. 279; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 175–176; Преподобный Кирилл Белозерский. С. 204; Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 67–95.

⁷²² ДДГ. № 51. С. 151, 153, 155.

пределами⁷²³ – «въ туждихъ странах»⁷²⁴. Однако насколько достоверно это утверждение?

Согласно многочисленным актам конца 1420-х гг. – конца XV в., в то время в качестве жертвователей в пользу Кириллова монастыря выступали московские великие князья⁷²⁵, великая княгиня⁷²⁶, князья отдельных княжеств, и в том числе князья, на земле которых находилась данная обитель⁷²⁷, служилые землевладельцы и их жены⁷²⁸. Кажется, можно было бы допустить, что все или многие из них являлись приверженцами не только монастыря, а и культа преп. Кирилла.

Но из текстов большинства названных актов это прямо не следует. Обычно в них содержатся следующие формулы: «дал есми в дом пр(е)ч(и)стыя Б(о)гом(а)т(е)ри в Кириловъ монастырь Христофору игоуменоу...» (1428–1432)⁷²⁹; «пожаловал есмь игумен(а) Христофора Кирилова манастыря, или кто по нем инои игумен будет» (1428–1432)⁷³⁰; «М(и)л(о)сти ради пр(е)ч(и)стое Б(о)гом(а)т(е)ри и своег(о) ради сп(а)с(е)ния, се яз, княз(ь) велики Борис Александрович(ь), пожаловал есми игумена Х(ри)с(то)фора Кирилова монастыря и всю брат(ь)ю...» (1428–1434)⁷³¹.

⁷²³ Житие Кирилла Белозерского. С. 168–217.

⁷²⁴ Там же. С. 168–169.

⁷²⁵ АСЭИ. Т. 2. № 101. С. 61, № 102. С. 62, № 103. С. 63, № 169. С. 105, № 170. С. 106, № 216. С. 139, № 254. С. 167, № 256. С. 169, № 271. С. 181, № 274. С. 184, № 275. С. 184, № 278. С. 186; Никольский. Т. 1, вып. 2. С. VII–XX.

⁷²⁶ АСЭИ. Т. 2. № 157. С. 94, № 158. С. 95, № 160. С. 96, № 207. С. 134, № 249. С. 164.

⁷²⁷ Там же. № 48, 49. С. 33, № 50. С. 34, № 53. С. 35, № 65–66. С. 42, № 67. С. 43, № 75–76. С. 47, № 77. С. 48, № 78–79. С. 49, № 80. С. 50, № 88. С. 53, № 90. С. 54, № 92. С. 55, № 95–96. С. 57, № 106. С. 65, № 107–108. С. 66, № 109–110. С. 67, № 111. С. 68, № 112. С. 69, № 120. С. 73, № 121–122. С. 74, № 125. С. 76, № 126–127. С. 77, № 129, 130. С. 78, № 131–132. С. 79, № 134–136. С. 80, № 139. С. 82, № 140–141. С. 83, № 142. С. 84, № 147. С. 86, № 153. С. 89, № 155. С. 91, № 156. С. 93, № 158–159. С. 95, № 163. С. 98, № 164. С. 99, № 166. С. 101, № 172. С. 108, № 177. С. 112, № 179–180. С. 113, № 182. С. 115, № 186. С. 118, № 191. С. 122, № 192. С. 123, № 195. С. 126, № 196–197. С. 127, № 198. С. 128, № 199. С. 129, № 200. С. 130, № 201–202. С. 131, № 203–204. С. 132, № 205. С. 133, № 206–207. С. 134, № 211–212. С. 137, № 217–218. С. 140, № 219. С. 141, № 221. С. 142, № 223. С. 143–144, № 224–225. С. 146, № 228. С. 149, № 232. С. 153, № 237. С. 157, № 239–240. С. 159, № 241. С. 160, № 245. С. 161, № 250. С. 165, № 175, 181, 182, 190.

⁷²⁸ Там же. № 54. С. 36, № 55. С. 37, № 57. С. 38, № 62а. С. 40, № 70. С. 45, № 75. С. 47, № 81. С. 50, № 89. С. 53, № 100. С. 61, № 115. С. 71, № 116–117. С. 72, № 124. С. 76, № 143. С. 84, № 145. С. 85, № 209. С. 135, № 214. С. 138, № 226–227. С. 147.

⁷²⁹ Там же. № 47. С. 32.

⁷³⁰ Там же. № 51. С. 34.

⁷³¹ Там же. № 53. С. 35.

И в цитированных выше актах, и в подавляющем большинстве остальных известных подобных источников середины – второй половины XV в. не сказано, что пожертвование предназначено не только монастырю и его действующему игумену, а и св. Кириллу.

Однако среди этих многочисленных документов существуют исключения. В жалованной грамоте верейского и белозерского князя Михаила Андреевича, датированной при публикации 1435–1447 гг., фигурирует существенно измененная формула: «дал есми в дом пречистой Богоматери и Кирилу чудотворцу по Шексне поженку...»⁷³². Но беда в том, что эта грамота известна лишь по списку XVI в., а во всех остальных подлинных грамотах, данных Кириллову монастырю тем же князем, св. Кирилл не обозначен в качестве получателя каких-либо пожертвований⁷³³. Скорее всего, слова «и Кирилу чудотворцу» являются интерполяцией XVI в., когда, как увидим ниже, подобные формулы были в широком ходу.

В жалованной грамоте великого князя Ивана Васильевича, отнесенной к 1485 г., имеется сходная формула: «дал в дом Пречистой чудотворцу Кирилу в Кирилов манастирь...»⁷³⁴. Но и данный акт ныне представлен лишь списком XVI в. А в других предшествовавших и последующих жалованных грамотах Кириллову монастырю этого великого князя подобные формулы отсутствуют⁷³⁵. Таким образом, слова «чудотворцу Кирилу», очевидно, также являются поздней вставкой. Нет подобных формул и во всех подлинных актах XV в., имеющих отношение к Кириллову монастырю⁷³⁶. К тому же выводу пришла Л.В. Мошкова⁷³⁷

⁷³² Там же. № 78. С. 49.

⁷³³ Там же. № 106. С. 65, №107–108. С. 66, № 108. № 109–110. С. 67, № 111. С. 68, № 112. С. 69, № 113. С. 70, №121. С. 74, №122. С. 74–75, № 156. С. 93, № 159. С. 95, № 162. С. 97, № 165. С. 100–101, № 166. С. 101, № 167. С. 102, № 171. С. 107, № 172. С. 108, № 182. С. 115, № 185. С. 117, № 233. С. 154, № 235. С. 156, № 236–237. С. 156–157.

⁷³⁴ Там же. № 267. С. 179.

⁷³⁵ Там же. № 216. С. 139, № 254. С. 167, № 256. С. 169, № 275. С. 184, № 278. С. 186, № 300. С. 257, № 301. С. 258,

⁷³⁶ Мельник А.Г. История распространения культа св. Кирилла Белозерского на Руси в XV–XVI вв. // Пятые Лихачевские чтения: Русская культура: история и экология: Материалы Международной научной конференции. Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2016. С. 184.

⁷³⁷ Мошкова Л.В. Грамоты XV – первой трети XVI в. из Ф. 281 РГАДА: палеографические

Ничего необычного в таких интерполяциях нет. Подобные же благочестивые вставки, порожденные культом святых, неоднократно совершали составители Никоновской летописи⁷³⁸.

В подлинной купчей грамоте, датированной около 1500–1510 гг., которая была составлена в самом Кирилловом монастыре, читаем уже знакомую нам формулу: «Се язъ кирил(о)вски старци Олексеи да Онтонеи, купили есмя Пречистой и велик(о)му чюдотворцю Кирилу в дом...»⁷³⁹. В документах XVI в. имеются подобные формулы, в которых св. Кирилл представлен в качестве получателя тех или иных пожертвований, фактически поступавших в пользу основанного им монастыря⁷⁴⁰. Вот характерные примеры таких формул: «дала есми Пречистой въ домъ и чюдотворцю Кирилу игумену Федосью с братьею...» (1525)⁷⁴¹, «дали есмя въ Кириловъ монастырь Пречистой Богоматери и чюдотворцю Кирилу въ домъ, да игумену Офонасию с братиею...» (1540)⁷⁴². Получается, что дар в первую очередь предназначался Богородице, главной покровительнице монастыря, во вторую очередь св. Кириллу Белозерскому, и лишь затем – настоятелю обители и ее насельникам.

В списке XVI в. жалованной грамоты 1482–1484 гг. присутствует иная формула: «Пречистыа дея Богородици и честнаго еа успения и преподобнаго для отца Кирила, се яз, князь Михайло Андреевичь, пожаловал есми игумена Серапиона Кирилова монастыря з братьею...»⁷⁴³. Эта же грамота с той же формулой воспроизведена в подлинных грамотах, датированных около 1492 г.⁷⁴⁴ и 1505 г.⁷⁴⁵ Поэтому можно предполагать, что цитированная выше формула присутствовала и в 1482–1484 гг.

заметки (Статья первая) // Вестник Адыанс-Архео. М.; СПб., 2016. Вып. 17. С. 78.

⁷³⁸ См.: Мельник А.Г. Культы святых в общественной... С. 61.

⁷³⁹ АСЭИ. Т. 2. № 304. С. 259.

⁷⁴⁰ Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. Т. 1. № 74. С. 121, 123, № 113. 146, № 123–124. С. 151; ААЭ. Т. 1. № 246. С. 268; Лихачев, 1895. № 9. С. 27.

⁷⁴¹ Акты юридические, или собрание... № 77. С. 121.

⁷⁴² Там же. № 123–124. С. 151.

⁷⁴³ АСЭИ. Т. 2. № 262. С. 175–176.

⁷⁴⁴ Там же. № 290. С. 239.

⁷⁴⁵ Там же. № 309. С. 267.

Следовательно, с конца XV в. св. Кирилл и основанный им монастырь в представлении людей отождествлялись. То есть, можно полагать, что лишь начиная с этого времени дары стали означать не только приверженность дарителей к обители, а и почитание ими преп. Кирилла. Иными словами, жертвователи тогда надеялись не только на молитву за них монахов монастыря, но и на небесное ходатайство св. Кирилла за них перед Богом. Возможно, так понимали цель своих вкладов и некоторые вкладчики в XV столетии. Но относилось ли это к большинству из них, уверенно утверждать нельзя.

Особым приверженцем культа св. Кирилла в XV в. был верейский и белозерский князь Михаил Андреевич. Об этом свидетельствуют следующие четыре грамоты, данные им Кирилло-Белозерскому монастырю.

Согласно первой из них, датированной 1448–1470 гг., князь повелел, чтобы его представитель «на всякий год давал игумену Касьяну или его старцю, ког(о) пришет, на Кирилову памят(ь) по два осетра»⁷⁴⁶. В грамоте, составленной ранее 1459/60 г., тот же князь распорядился «на Кирилову памят(ь)» давать «по два осетра живых, да шестьдесят стерлядеи, да сто судаковъ, да сто лещов»⁷⁴⁷. В грамоте, отнесенной ко времени около 1460-х – 1470-х гг., говорится о пожертвовании зерна «на Кирилову память»⁷⁴⁸. По грамоте 1476–1482 гг. Кириллову монастырю на Кириллову память полагалось ежегодно «по сту судаков да по сту лещов»⁷⁴⁹. Жена названного князя Елена, согласно грамоте 1448–1470 гг., повелела давать на «всякий год» в Кириллов монастырь «на Кирилову памят(ь) да на Оуспенье пр(е)ч(и)стои по тритцати сыров да по два пуда масла беспереводно...»⁷⁵⁰.

Как видим, князь Михаил Андреевич со своей женой Еленой примерно с середины XV в. ежегодно ко дню празднования памяти преп. Кирилла предоставляли съестные припасы для обильного стола братии данного монастыря.

Казалось бы, если преп. Кирилла почитали в Москве и некоторых других

⁷⁴⁶ Там же. № 113. С. 70.

⁷⁴⁷ Там же. № 172. С. 108.

⁷⁴⁸ Там же. № 186. С. 118.

⁷⁴⁹ Там же. № 235. С. 156.

⁷⁵⁰ Там же. № 123. С. 75.

местах Руси в середине – второй половине XV в., то следует ожидать обнаружения свидетельств о храмах, посвященных этому святому, и его иконах, созданных в то время. Но оказывается, что данные о таких церквях отсутствуют. А единственная икона Кирилла, более или менее убедительно датируемая XV в., происходит из той же основанной им обители⁷⁵¹. Возможно, не случайно и большинство самых ранних богослужебных книг, содержащих память преподобного и службы ему, относятся к концу XV в.⁷⁵²

Получается, все наиболее ранние надежные свидетельства об укорененности рассматриваемого культа за пределами Кирилло-Белозерского монастыря относятся к XVI в.

Первое упоминание церкви Кирилла Белозерского в Волоколамском Возминском монастыре имеется в грамоте 1506/07 г.⁷⁵³ Вероятно, этот храм был построен несколько раньше по инициативе монахов обители.

В Угличском Алексеевском монастыре в начале 1521 г. существовал собор Алексея митрополита⁷⁵⁴, построенный по приказу князя Дмитрия Ивановича (1505–1521); в юго-восточной части этого храма, по сведениям письменных источников XVII в., имелась придельная церковь Кирилла Белозерского⁷⁵⁵. Данные археологии позволяют считать, что она возникла одновременно с собором, то есть в начале XVI в.⁷⁵⁶

В самом Кирилло-Белозерском монастыре по заказу московского великого князя Василия III была построена церковь Иоанна Предтечи с приделом св.

⁷⁵¹ Антонова, Мнева. Т. 1. С. 305–307.

⁷⁵² Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 298, 306; ОРСМ. Ч. 3. С. 178; Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 184; Иларий, Арсений. С. 192–193.

⁷⁵³ 1506/07 г. – Жалованная данная грамота волоцкого кн. Федора Борисовича арх. Рожд.-Возмин.-ря Алексею на пуст. Артемовское в Ламском («Ламитцком») ст., землю на рч. Городне и два тяглых двора на рч. Бесновке в Волоцком у. / публ. А.В. Антонова, К.В. Баранова // РД. М., 1998. Вып. 3. С. 40.

⁷⁵⁴ ДДГ. № 99. С. 410.

⁷⁵⁵ Писцовые книги Угличского уезда XVII в. / с предисл. М.А. Липинского // Вестник Демидовского юридического лица. Ярославль, 1887. Кн. 43. С. 219; Лавров Н. Внешний вид угличских церквей... Стб. 527.

⁷⁵⁶ Турова Е.А. Археологические исследования угличской архитектуры в 1992–2002 гг. // Археология: история и перспективы. Первая межрегиональная конференция. Сб. статей. Ярославль, 2003. С. 320.

Кирилла в 1531–1534 гг.⁷⁵⁷

В находившейся близ Кириллова монастыря Воскресенской Горицкой обители в 1551–1552 гг. имелась придельная церковь Кирилла Белозерского⁷⁵⁸, действовавшая и в XVII в.⁷⁵⁹

В 1552 г. в Великом Новгороде и его окрестностях разразился страшный «мор», то есть эпидемия, умерло множество людей. В этой ситуации новгородский «архиепископъ Серапионъ, повелениемъ царя и государя и великаго князя Иоанна Василиевича всея России, помолився вкупе со всемъ освященнымъ соборомъ, и с велможи града и со всемъ христоролюбивымъ народомъ, и поставиша две церкви, одинаго дни, древяныхъ, святаго преподобнаго Кирилла Белозерскаго чудотворца и святаго мученика Христофора, на Семень день 7061»⁷⁶⁰, то есть 1 сентября 1552 г. Как видим, св. Кирилл, в представлении царя и новгородцев, являлся могущественным небесным защитником людей от смертоносной эпидемии.

На подворье Кирилло-Белозерского монастыря, находившемся в Московском Кремле, стояла церковь Афанасия Великого, при которой имелся придел св. Кирилла. Наиболее раннее известие о существовании этой придельной церкви как уже действующей относится к 1558 г.⁷⁶¹ Вряд ли можно сомневаться, что она возникла по инициативе монахов Кириллова монастыря. Данный придел продолжал действовать и в начале XVII в.⁷⁶²

В 1576 г. в селе Коленце Белозерского уезда, принадлежавшем Кириллову монастырю, действовала церковь св. Кирилла⁷⁶³. Очевидно, такое посвящение было определено монастырем как владельцем села.

В Коломенском Спасском монастыре по писцовой книге 1577/78 г.

⁷⁵⁷ Никольский, Т. 1, вып. 1. С. 27–28.

⁷⁵⁸ Лихачев, 1895. С. 26–27.

⁷⁵⁹ 1661 г., мая 31. Отписная книга Воскресенского Горицкого девичьего монастыря отписчиков Кириллова монастыря черного попа Матвея и старца Герасима Новгородца игуменье Марфе Товарищевых / публ. Ю.С. Васильева // Кириллов: Историко-литературный альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 263.

⁷⁶⁰ Новгородские летописи. С. 331.

⁷⁶¹ ВКККБМ. С. 41.

⁷⁶² Приходные и расходные денежные книги Кирилло-Белозерского монастыря 1601–1637 гг. / сост. З.В. Дмитриева. М.; СПб., 2010. С. 227.

⁷⁶³ ААЭ. Т. 1. № 293. С. 357.

существовала церковь Кирилла Белозерского⁷⁶⁴, вероятно, возникшая по инициативе насельников этой обители.

В вотчине Соловецкого монастыря в Двинском уезде по выписи из писцовых книг 1584–1585 гг. имелась церковь Петра и Павла с приделом Кирилла Белозерского⁷⁶⁵.

Во Пскове церковь «Кирила чудотворца Белозерскаго» зафиксирована писцовой книгой 1585–1587 гг.⁷⁶⁶

В 1601 г. была пожертвована книга приходским церквам Димитрия Прилуцкого и Кирилла Белозерского в Вологде⁷⁶⁷. Согласно списку с писцовой книги 1629 г., эти храмы стояли рядом друг с другом, и все их «строение» было «приходных людей»⁷⁶⁸, то есть прихожан. Скорее всего, обе церкви возникли до 1601 г., вероятно, еще в XVI в. по инициативе части вологжан.

Храмы интересующего нас подвижника благочестия к концу XVI – началу XVII в. действовали в вотчинных селениях Кирилло-Белозерского монастыря, расположенных в Белозерском, Дмитровском и Угличском уездах⁷⁶⁹. Логично предполагать, что представители именно этой обители инициировали строительство храмов во имя «своего» святого.

В городе Белоозере дозорной книгой 1617/18 г. зафиксирована деревянная ружная церковь Иоанна Богослова с приделом Кирилла Белозерского⁷⁷⁰. Возможно, она возникла еще до Смуты, в XVI в. Мы не знаем, от кого поступала руга, то есть средства на содержание церкви, – от государства или от населения города. Но по поводу имущества храма в упомянутой книге отмечено, что оно – строения мирского⁷⁷¹. Поэтому, возможно, выбор посвящения Кирилловского придела принадлежал жителям Белоозера.

⁷⁶⁴ ГР. № 1. С. 59.

⁷⁶⁵ Сборник грамот Коллегии экономии. Грамоты Двинского уезда. Пг., 1922. Т. 1. Стб. 271.

⁷⁶⁶ Сборник МАМЮ. Т. 5. С. 55.

⁷⁶⁷ Записи на книгах старой... С. 280.

⁷⁶⁸ СПКГВ. С. 134.

⁷⁶⁹ Никольский. Т. 2. С. 104, 105.

⁷⁷⁰ ДКГБ. С. 69.

⁷⁷¹ Там же. С. 69.

Согласно писцовой книге 1623/24 г., в Муромском Спасском монастыре существовала надвратная каменная церковь Кирилла Белозерского⁷⁷². Крайне мало вероятно, чтобы из столь дорогих материалов, как камень или кирпич, могли построить храм во время Смуты начала XVII в. и в ближайшие последующие годы, ознаменовавшиеся в России экономическим упадком. Поэтому с гораздо большей уверенностью данную церковь можно датировать XVI в., точнее – второй половиной этого столетия⁷⁷³. Очевидно, ее посвящение определено монахами Спасской обители.

В сельце Литвинове Московского уезда писцовые книги 1623–1624 гг. отметили деревянный храм Кирилла Белозерского, который «ветх и стоит без пения»⁷⁷⁴. Данная характеристика церкви свидетельствует, что ее построили задолго до составления указанных книг, вероятно, еще в XVI в.

Итак, в XVI в. церкви св. Кирилла действовали в городах Вологде, Москве, Новгороде, Пскове и, вероятно, Белоозере; в селах Белозерского, Двинского, Дмитровского, Московского, Угличского уездов; в монастырях Волоколамском Возминском (Возмицком), Воскресенском Горицком, Коломенском Спасском, Угличском Алексеевском и, очевидно, в Муромском Спасском.

В XVI в. иконы Кирилла Белозерского находились в монастырях Антониевом Сийском⁷⁷⁵, Воскресенском Горицком⁷⁷⁶, Иосифо-Волоколамском⁷⁷⁷, Костромском Ипатьевском⁷⁷⁸, Можайском Лужецком⁷⁷⁹, Муромском Благовещенском⁷⁸⁰, Никольском Корельском⁷⁸¹, Соловецком⁷⁸², Суздальском Покровском⁷⁸³. Кроме

⁷⁷² СПКГМ. С. 68.

⁷⁷³ Мельник А.Г. Собор муромского Спасского монастыря // СРМ. Ростов, 1994. Вып. 6. С. 182.

⁷⁷⁴ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII столетий. Вып. 5. Радонежская десятина Московского уезда // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 4. С. 185.

⁷⁷⁵ ОАСМ. Л. 13.

⁷⁷⁶ Куликова О.В. Древние лики Русского Севера: Из музейного собрания икон XIV–XIX веков города Череповца. М., 2009. С. 88, 226.

⁷⁷⁷ ОИВМ. С. 5.

⁷⁷⁸ ПККИМ. С. 16, 37.

⁷⁷⁹ МА. № 4. С. 54.

⁷⁸⁰ Иконы Мурома. М., 2004. С. 104–105.

⁷⁸¹ Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Никольского... С. 36.

⁷⁸² ОСМ. С. 30, 41.

⁷⁸³ ОПЖМ. С. 32, 34, 50.

того, образы Кирилла имеются в широко известных настенных росписях 1502 и 1563–1564 гг. соответственно соборов Ферапонтова и Ярославского Спасского монастырей⁷⁸⁴.

Ценные сведения по рассматриваемой теме содержат вкладные и кормовые книги Кирилло-Белозерского монастыря XVI в.⁷⁸⁵ В них указаны места проживания и социальная принадлежность части вкладчиков, жертвовавших этой обители деньги и другие материальные ценности, причем чаще всего подчеркивается, что вклад дан «в дом Пречистой и чудотворцу Кирилу», а затем уже называется конкретный игумен⁷⁸⁶. Следовательно, вклады предназначались, прежде всего, Богородице и св. Кириллу, которые, надо полагать, должны были в ответ ходатайствовать перед Богом за этих жертвователей. Сходные формулы, как мы видели выше, содержатся в актах XVI в., а также в приходо-расходных книгах Кирилло-Белозерского монастыря. Зная места проживания вкладчиков, можно определить широту распространения культа святого. Итак, согласно актам, кормовым и приходо-расходным книгам, приверженцы культа преп. Кирилла и основанной им обители жили в XVI в. в городах Балахне⁷⁸⁷, Белоозере⁷⁸⁸, Вологде⁷⁸⁹, Галиче⁷⁹⁰, Дмитрове⁷⁹¹, Каргополе⁷⁹², Костроме⁷⁹³, Москве⁷⁹⁴, Новгороде⁷⁹⁵, Ростове⁷⁹⁶, Смоленске⁷⁹⁷, Сольвычегодске⁷⁹⁸, Твери⁷⁹⁹, Угличе⁸⁰⁰,

⁷⁸⁴ Мельник А.Г. Образы русских святых... С. 13, 17.

⁷⁸⁵ КККБМ. С. 46–105; ВКККБМ. С. 17–117.

⁷⁸⁶ ВКККБМ. С. 28–49.

⁷⁸⁷ Там же. С. 36.

⁷⁸⁸ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XXVIII, XXXIV, XLV, OLXXI, OLXXII; КККБМ. С. 81; ВКККБМ. С. 39, 43, 53, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 65.

⁷⁸⁹ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XXXV, OLXXVI; ВКККБМ. С. 36, 52, 53, 62, 64.

⁷⁹⁰ ВКККБМ. С. 55.

⁷⁹¹ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XXXII; ВКККБМ. С. 53.

⁷⁹² Никольский. Т. 1, вып. 2. С. LI, LVII, LVIII, LXV, LXVII, LXIX, КККБМ. С. 84; ВКККБМ. С. 39, 47, 48, 53, 58, 63.

⁷⁹³ ВКККБМ. С. 59.

⁷⁹⁴ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XXXIV, LXIX, LXXI; ВКККБМ. С. 38, 40, 41, 45, 47, 58.

⁷⁹⁵ ВКККБМ. С. 56, 58.

⁷⁹⁶ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. LXXIV.

⁷⁹⁷ ВКККБМ. С. 56.

⁷⁹⁸ Там же. С. 52.

⁷⁹⁹ Там же. С. 58.

⁸⁰⁰ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. LXXII.

Устюжне Железнопольской⁸⁰¹, Ярославле⁸⁰²; монастырях Вологодском Вознесенском⁸⁰³, Воскресенском Горицком⁸⁰⁴, Возминском⁸⁰⁵, Московском Чудовом⁸⁰⁶, Никольском Песношском⁸⁰⁷, Никольском Угрешском⁸⁰⁸, Новодевичьем⁸⁰⁹, Симоновом⁸¹⁰, Спасо-Каменном⁸¹¹, Троице-Сергиевом⁸¹², Угличском Покровском⁸¹³, Ферапонтовом⁸¹⁴, Хутынском⁸¹⁵; в многочисленных селах и деревнях Русского Севера (в основном, земли, окружавшие Кириллов монастырь)⁸¹⁶ и некоторых среднерусских селениях⁸¹⁷.

Как видим, приверженцы культа интересующего нас преподобного жили в XVI в. в довольно большом числе городов и монастырей, расположенных в разных частях России, а также – преимущественно в тех сельских населенных пунктах, которые тяготели к Кириллову монастырю.

Теперь рассмотрим, в каких социальных слоях было укоренено почитание св. Кирилла.

Как уже говорилось, по крайней мере, с середины XV и до конца XVI в. преподобный активно почитался московскими государями. Это выражалось тогда в их многочисленных пожертвованиях Кириллову монастырю⁸¹⁸, а в XVI в. – и в богомольных походах великого князя Василия III и царя Ивана Грозного к

⁸⁰¹ ВКККБМ. С. 54, 56, 57.

⁸⁰² Никольский. Т. 1, вып. 2. С. LXXII.

⁸⁰³ ВКККБМ. С. 57.

⁸⁰⁴ Там же. С. 59, 62.

⁸⁰⁵ Там же. С. 53, 61.

⁸⁰⁶ КККБМ. С. 78.

⁸⁰⁷ ВКККБМ. С. 59.

⁸⁰⁸ Там же. С. 61.

⁸⁰⁹ Там же. С. 59.

⁸¹⁰ Там же. С. 59.

⁸¹¹ Там же. С. 62.

⁸¹² Там же. С. 46.

⁸¹³ Там же. С. 62, 63.

⁸¹⁴ КККБМ. С. 80; ВКККБМ. С. 53, 63.

⁸¹⁵ КККБМ. С. 75.

⁸¹⁶ ВКККБМ. С. 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65.

⁸¹⁷ Там же. С. 54, 65.

⁸¹⁸ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XIX, XXVI, XXXVIII, LIV, LXXII, LXXX; АСЭИ. Т. 2. С. № 101. С. 61, № 102. С. 62, № 103. С. 63, № 254. С. 167, № 256. С. 169, № 267. С. 179, № 271. С. 181, № 278. С. 186; ВКККБМ. С. 25–28; КККБМ. С. 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88–89.

гробнице святого⁸¹⁹.

Уже в Житии фигурируют князья и бояре, поклонявшиеся св. Кириллу при его жизни⁸²⁰. По крайней мере, один из них жертвовал тогда земли Кириллову монастырю⁸²¹. После же смерти преподобного число приверженцев его культа из высшего слоя русской знати стало увеличиваться. Особенно определенно об этом свидетельствуют вклады в Кириллов монастырь многочисленных князей и бояр в XVI в.⁸²² Следовательно, преподобный был необыкновенно популярен в этой среде.

Наличие церквей Кирилла Белозерского и приверженцев его культа в значительном числе городов говорит о том, что данный культ получил в XVI в. широкое признание среди горожан.

Выявленные храмы и иконы, а также соответствующие приверженцы в монастырях свидетельствуют о не менее широком почитании русским монашеством преподобного в указанное время. Поклонялись св. Кириллу тогда и крестьяне, но, очевидно, проживали они преимущественно в районе основанного им монастыря.

Судя по соответствующим вкладам, приверженцами культа св. Кирилла было немало служилых людей⁸²³, дьяков⁸²⁴, архиереев большинства русских епархий (Вологодской, Казанской, Крутицкой, Московской, Новгородской, Полоцкой, Ростовской, Рязанской, Смоленской, Суздальской)⁸²⁵ и священников⁸²⁶.

Основными же проводниками интересующего нас культа, по сведениям об

⁸¹⁹ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 46, 147, 231–232; ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 400, 407; КККБМ. С. 88–89.

⁸²⁰ Житие Кирилла Белозерского. С. 176, 178, 180, 188.

⁸²¹ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. I–II; АСЭИ. Т. 2. № 9. С. 18, № 23. С. 23, № 42–43. С. 30, № 45–46. С. 31.

⁸²² Никольский. Т. 1, вып. 2. С. IX, XI, XV, XVII, XXIV, XXXIII, XXXIV, XXXVII, XXXIX, XLI, XLV, XLVI, LXXV, OLXX, OLXXIV; КККБМ. С. 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87; ВКККБМ. С. 28–38, 40, 42–47, 49–52, 59, 60, 61, 62.

⁸²³ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. XIII, XXV, XXIX, XXXIII, XXXVII, XLII, XLIII, XLIV, XLVI, XLVII; КККБМ. С. 54, 58–59, 63, 65, 66, 70, 71; ВКККБМ. С. 38, 46, 47, 49, 50, 56, 59.

⁸²⁴ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. X, XXXIII; КККБМ. С. 53, 62, 63, 68, 81, 84, 85; ВКККБМ. С. 40, 41, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 61, 65.

⁸²⁵ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. OLXXII, OLXXIV, OLXXVII; КККБМ. С. 58, 65, 67, 74, 81, 85; ВКККБМ. С. 29, 30, 45, 51, 57, 59.

⁸²⁶ КККБМ. С. 65; ВКККБМ. С. 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 65.

инициаторах строительства храмов св. Кирилла, являлись насельники основанного им монастыря, московские государи, представители знати, монашества и горожан.

Итак, как мы убедились, культ св. Кирилла был распространен в России XVI в. и в большей или меньшей степени укоренен во всех ее социальных слоях. Особенно же преподобный почитался московскими государями и знатью. Вместе с тем, несмотря на то, что почитание святого начало формироваться еще при его жизни, в начале XV в., и развивалось на всем протяжении этого столетия, широкое распространение данного культа произошло лишь в XVI в. – в условиях единого Русского государства. Следовательно, образование этой обширной страны стало одной из основных предпосылок столь широкого признания культа преподобного.

3. 9. Распространение культа преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в конце XV–XVI в.

Начальная стадия процесса распространения почитания преподобных Зосимы и Савватия за пределы Соловков представлена в списке их Жития, первой трети XVI в. Согласно этому, казалось бы не вполне надежному источнику, спустя некоторое время после смерти св. Зосимы (1478) «все близ моря» Белого живущие люди обрели великую веру к Соловецкому монастырю, поскольку видели от «начальников» его Зосимы и Савватия многочисленные чудеса. И стали писать их иконы, и держать в своих домах, и в церквях ставить на поклонение всем православным христианам⁸²⁷.

С целью раскрытия предложенной темы суммируем свидетельства актов, приходо-расходных книг Соловецкого монастыря 1571–1600 гг. (далее в этом параграфе – ПРКСМ), летописей, писцовых и дозорных книг, описей церквей и памятников иконописи.

Для избранной темы важно, что Соловецкий монастырь постепенно в сознании людей отождествился с его святыми Зосимой и Савватием. Этот процесс хорошо прослеживается по многочисленным дошедшим до нас актам. В них указанная обитель, с некоторыми вариациями, с середины XV до начала XVI в.

⁸²⁷ Житие и чудеса преподобных Зосимы... С. 54.

именовалась, по имеющимся в ней храмам, либо монастырем «святого Спаса и святого Николы», либо «святого Спаса, и пречистые его матери святого Успения, и святого Николы», либо «святого Спаса и святей Богородицы», либо «святого Спаса»⁸²⁸.

К 1519 г. относится первый акт, в котором к традиционному обозначению Соловецкого монастыря добавилось упоминание о чудотворцах. Знаменательно, что это проявилось в, казалось бы, далеком от сакральной сферы документе, регулировавшем хозяйственные отношения между названным монастырем и крестьянами одной из поморских волостей. В данном источнике сказано: «И как Бог пошлет росол в том колодезе, ино великому Спасу на Соловки, и чюдотворцом, и игумену, и святой брати...»⁸²⁹. Характерно, что имена чудотворцев здесь еще не названы. Сходная формула присутствует в акте 1533/34 г.⁸³⁰ Очевидно, впервые имена святых в обозначение Соловецкого монастыря введены в грамоте 1543 г. В ней говорится о вкладе «Спасу, Пречистой и начальником соловецким Зосимы и Саватию...»⁸³¹. С 1548 г. в сходных формулах последние иногда фигурируют в качестве «великих» чудотворцев⁸³². Надо полагать, столь значимое определение явилось знаком признания общероссийского статуса культа соловецких преподобных на церковном соборе 1547 г. В дальнейшем их имена становятся почти обязательным элементом развернутых обозначений указанной обители в различных актах вплоть до конца XVI в.⁸³³ Следовательно, в середине – второй половине XVI в. Соловецкий монастырь и соловецкие святые в сознании людей того времени отождествлялись.

⁸²⁸ Грамоты Великого Новгорода и Пскова / под ред. С.Н. Валка. М.; Л., 1949. № 96. С. 151, 152, № 99. С. 154, № 218. С. 242, № 222. С. 246, № 271. С. 274, № 298. С. 296, № 300. С. 297–300, № 317. С. 306, 307, № 325. С. 311, № 327. С. 312; АСМ 1479–1571. № 1. С. 16, № 2–3, С. 17, № 4–5. С. 18, № 7–8. С. 19, № 9–11. С. 20, № 15. С. 23, № 26. С. 28, № 34. С. 32, № 36. С. 33.

⁸²⁹ АСМ 1479–1571. № 38. С. 34.

⁸³⁰ Там же. № 65. С. 45.

⁸³¹ Там же. № 95. С. 62.

⁸³² Там же. № 139. С. 87, № 159. С. 100, № 292. С. 191, № 392. С. 239.

⁸³³ Там же. № 118. С. 73, № 132. С. 84, № 146. С. 92, № 159. С. 100, № 167. С. 104, № 169. С. 105, № 188. С. 115, № 191. С. 116, № 192. С. 117, № 198. С. 120, № 207. С. 124, № 220. С. 134 и др.; АСМ 1572–1584. С. 5, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 23, 26, 27, 33, 40, 41, 45, 46, 50, 55, 56, 60, 62, 63, 64, 82, 83, 87, 105, 111 и др.

Вероятно, почва для распространения культа Зосимы и Савватия была подготовлена почитателями Соловецкого монастыря еще во второй половине XV в.

Известно, что люди второй половины XV–XVI в. свою приверженность к названному монастырю выражали посредством пожертвования ему различных материальных ценностей – таких, как земля, села и деревни, движимое и недвижимое имущество, драгоценные предметы и, конечно, деньги.

Наиболее ранние свидетельства о местах проживания этих жертвователей содержатся в актах второй половины XV в., согласно которым, в то время приверженцами Соловецкого монастыря были московский великий князь Иван III, новгородские архиепископы, некоторые жители Новгорода и селений земель, прилегающих к Белому морю⁸³⁴. По свидетельству актов XVI в., большинство таких приверженцев жило в различных селениях Русского Севера⁸³⁵, а также в городах Городецке⁸³⁶, Каргополе⁸³⁷, Москве⁸³⁸, Новгороде⁸³⁹, Соли Вычегодской (Сольвычегодске)⁸⁴⁰ и Холмогорах⁸⁴¹.

Описи Соловецкого монастыря 1582 и 1597 гг. среди вкладчиков этой обители называют царей Ивана Грозного и Федора Ивановича, бояр Г.В. Годунова

⁸³⁴ Грамоты Великого Новгорода... № 96. С. 151–153, № 99. С. 154–155, № 218. С. 242, № 222–223. С. 246–247, № 271. С. 273–274, № 298–299. С. 296, № 300–301. С. 297, № 305. С. 299, № 306–307. С. 300, № 318–319. С. 307–308, № 325. С. 310, № 326. С. 311, № 328–329. С. 312, № 330. С. 313; АСМ 1479–1571. № 1. С. 16, № 2–3. С. 17, № 4. С. 18, № 8. С. 19, № 15. С. 23.

⁸³⁵ АСМ 1479–1571. № 17. С. 23, № 18. С. 24, № 27. С. 28, № 34. С. 32, № 36. С. 33, № 40. С. 34, № 47. С. 37–38, № 57. С. 42, № 65. С. 45, № 68. С. 47, № 78. С. 52, № 95. С. 62, № 99. С. 64, № 101. С. 65, № 109. № 69, № 118. С. 73, № 132. С. 84, 134. С. 85, № 144. С. 91, № 146. С. 92, № 152. С. 95, № 159. С. 100, № 169. С. 105, № 188. С. 115, № 191. С. 116, № 192. С. 117, № 198. С. 120, № 227. С. 139, № 220. С. 140, № 233. С. 142, № 238. С. 145, № 266. С. 175, № 268. С. 176, № 270. С. 178, № 286. С. 188, № 289. С. 189, № 302. С. 198, № 314. С. 203, № 330. С. 221, № 360. С. 225, № 365. С. 227, № 367. С. 227, № 369. С. 229, № 370. С. 230, № 372–373. С. 231, № 374. С. 232, № 377–378. С. 233, № 380–381. С. 234, № 383. С. 235–236, № 389–390. С. 238, № 391. С. 239, № 394. С. 240, № 395–396. С. 241, № 397–398. С. 242, № 401. С. 244, № 405. С. 246, № 416. С. 250, № 419. С. 251; АСМ 1572–1584. С. 7, 10, 11, 13, 14–15, 26, 39, 45, 55, 56, 57, 64, 80, 83, 87, 105–106, 125, 148–149, 156–157, 165, 167, 172, 179, 181.

⁸³⁶ АСМ 1479–1571. № 240. С. 147.

⁸³⁷ АСМ 1572–1584. С. 8, 62.

⁸³⁸ Там же. № С. 82, 141.

⁸³⁹ АСМ 1479–1571. № 129. С. 79, № 292. С. 191; АСМ 1572–1584 гг. С. 5.

⁸⁴⁰ АСМ 1572–1584. С. 50, 158.

⁸⁴¹ АСМ 1479–1571. № 260. С. 171.

и Д.И. Годунова, князей Ф.М. Трубецкого и П.М. Щенятева, княгинь В. Курлятеву и А. Щенятеву, дьяков Б. Деменьтьева и В.Я. Щелкалова, игумена Феодосия Вяжицкого, митрополичьего подьяка И. Кафтанникова⁸⁴².

Теперь выясним, в каких центрах возникли церкви, посвященные Зосиме и Савватию Соловецким.

Закладка первого известного такого храма зафиксирована летописью в Новгороде под 1540 г.: «Того же году, июля в 6 день, обложили церковь каменную с трапезою у Андрея апостола на Щитной улице, придел святых и преподобных отец Зосимы и Савватия чудотворцев»⁸⁴³. Очевидно, посвящение данного придела выбрали прихожане церкви.

В литературе бытует глухое известие о существовании в 1544 г. на посаде Каргополя (входившего в Новгородскую епархию) церкви Зосимы и Савватия Соловецких, на месте которой по сию пору стоит одноименный храм 1814–1816 гг.⁸⁴⁴

В Новгородской епархии, в селе Кереть Водской пятины, между 1540 и 1570 гг. возник придельный храм Зосимы и Савватия Соловецких⁸⁴⁵.

Согласно житийному тексту, бывший игумен Соловецкого монастыря московский митрополит Филипп Колычев, «помяная пустынное житие, и призывая себе на помощь преподобных отец Зосиму и Саватея, соловецких чудотворцев, и в митрополии храм во имя их согради, и всякими добротами украси. И по вся дни приходи ту, и спасение желание совершаше, и уныние и печаль свою отганяя»⁸⁴⁶. Под митрополией в данном случае понимается митрополичий двор в Московском Кремле. Точное время строительства названной церкви, по-видимому, неизвестно. Поэтому в литературе ее датировка колеблется в пределах короткого периода правления митрополита Филиппа – между 1566 и 1568 гг.⁸⁴⁷

⁸⁴² ОСМ. С. 109, 110, 135, 147, 153, 161, 162, 164, 165.

⁸⁴³ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 249.

⁸⁴⁴ Каргополь. Л., 1971. С. 9.

⁸⁴⁵ Селин А.А. Посвящения сельских церквей... С. 154.

⁸⁴⁶ Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа... С. 151.

⁸⁴⁷ Тихомиров Н.Я., Иванов В.Н. Московский Кремль. История и архитектура. М., 1967. С. 157; Памятники архитектуры Москвы. М., 1982. С. 340.

Напомню, что в 1566 г. произошло освящение придела Зосимы и Савватия Преображенского собора Соловецкого монастыря⁸⁴⁸.

На посаде города Казани, по сведениям писцовой книги 1565–1568 гг., существовала церковь «Николы чудотворца да в приделе Зосима и Саватия, поставление стрелецкого атамана Ляпуна»⁸⁴⁹. Разумеется, цитированный документ не указывает прямо на время строительства этой церкви, но ясно, что она возникла между завоеванием Казани в 1552 г. и окончанием составления названной книги в 1568 г.

Писцовая книга 1567–1569 гг. сообщает, что в Ярославском уезде, в вотчине боярина князя Ивана Федоровича Мстиславского, в селе Окинфовском на реке Юхти стояли «церковь Петр и Павел да теплая церковь Изосимы и Саватья Соловецкие чудотворцы»⁸⁵⁰. С наибольшей вероятностью, последний из этих храмов сооружен по заказу самого князя, о чем косвенно свидетельствует следующее. И.Ф. Мстиславский унаследовал село Окинфовское, очевидно, вскоре после смерти своего отца, последовавшей 30 июня 1540 г.⁸⁵¹ Мало вероятно, чтобы до того здесь, как и вообще в средней полосе России, могла появиться церковь Зосимы и Савватия. И.Ф. Мстиславский свое особое отношение к этим подвижникам выразил богомольным посещением Соловецкого монастыря 25 июля 1585 г. Согласно ПРКСМ, князь тогда приезжал «помолитися», и пожертвовал монахам «на корм на два стола» 20 рублей⁸⁵². Он же в клятвенной записи о верности царю Ивану Грозному, данной в 1571 г., среди «великих» избранных русских святых, стоявших на страже интересов этого государя, назвал Зосиму и Савватия⁸⁵³. Таким образом, в случае князя Ф.И. Мстиславского мы имеем неплохо документированный пример приверженности представителя высшей знати к культуре соловецких подвижников.

В 1574 г. основана Зосимо-Савватиевская пустынь, то есть небольшой

⁸⁴⁸ Соловецкий летописец конца XVI в. С. 236.

⁸⁴⁹ СПКГК. С 38–39.

⁸⁵⁰ Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Вотчинные... С. 43.

⁸⁵¹ Зимин А.А. Формирование боярской аристократии... С. 128.

⁸⁵² ПРКСМ. С. 272.

⁸⁵³ СГГД. Ч. 1. № 196. С. 561–563.

монастырь, к северу от Устюга Великого⁸⁵⁴. До нас дошел документ 1620 г. о пожертвовании земель Брусенской Зосимо-Савватиевской пустыни, существовавшей в окрестностях этого города⁸⁵⁵. Не идет ли речь в том и другом случае об одной и той же обители?

В Вологде рядом актов зафиксировано наличие в 1583 г. церкви Зосимы и Савватия Соловецких⁸⁵⁶. По свидетельству списка с писцовой книги 1629 г., она была «древяна – клецки, а в церкви божие милосердие образы, и книги, и ризы, и на колокольне колокола и всякое церковное строение – приходных людей»⁸⁵⁷, то есть части жителей Вологды.

Согласно выписи из писцовых книг 1587/88 г., в селе Страшевичи Ильинское Ржевского уезда была «теплая церковь Воскресенье Христово, да предел Изосима и Сава Соловецких чудотворцов, без пенья, ветхая. А в церкви [обра]зы и свечи, и книги, и ризы, и колокола, и все церковное строение старого вотчинника Офонася Сабур[о]ва»⁸⁵⁸.

Дозорная книга Хлыновского Успенского монастыря 1601 г. сообщает: «На Вятке в Хлынове городе монастырь, стал в 86 (1577/78) году, а в нем храм соборной во имя Успения Пречистые Богородицы, деревян, круглой о шти приделех и о шти верхах, сооружение мирское всех Вятских пяти городов, а в нем придел Рождества Пречистые Богородицы, придел Ивана Богослова, придел Василья Кесарийского, придел Соловецких чудотворцев Зосимы и Саватия, придел Христовы мученицы Екатерины»⁸⁵⁹.

Церковь Зосимы и Савватия существовала в 1589 г. в Никольском Тетюшском монастыре в Казанской земле⁸⁶⁰. В разделе ПРКСМ, относящемся к 1595 г., записано: «Дано от двух антиминов 4 гривны на Устюг Великий к

⁸⁵⁴ Зверинский. Кн. 3. С. 67.

⁸⁵⁵ РИБ. СПб., 1890. Т. 12, ч.1. № 24. Стб. 180.

⁸⁵⁶ АСМ 1572–1584. С. 208–212.

⁸⁵⁷ СПКГВ. С. 117.

⁸⁵⁸ АСЗ. М., 2002. Т. 3. С. 248.

⁸⁵⁹ Дозорная книга Хлыновского... С. 1.

⁸⁶⁰ Акты исторические и юридические и древние царские грамоты Казанской и других соседних губерний, собранные С. Мельниковым. Казань, 1859. Т. 1. № 2. С. 6–7.

Чудотворцом соловецким»⁸⁶¹. Согласно ПРКСМ, между 1597 и 1598 гг. соловецкий «старец Кирьяк велел дати на Устюг к Николе Чудотворцу да Соловецким чудотворцам Изосиме и Саватею на церковное строенье денег три рубли»⁸⁶². Эти свидетельства можно трактовать как то, что в конце XVI в. Соловецкий монастырь способствовал созданию церкви во имя своих святых в Устюге. Между 1596 и 1597 гг. упоминается церковь Зосимы и Савватия в Подвинье или на Двине (Северная Двина)⁸⁶³.

Как видим, в середине XVI в. и преимущественно во второй половине этого столетия церкви Зосимы и Савватия возникли в городах Вологде, Казани, Каргополе, Москве, Новгороде, Устюге; в монастырях Никольском Тетюшском, Хлыновском Успенском, Зосимо-Савватиевой пустыни; в некоем селении на Северной Двине, а также в селах Водской пятины, Ржевского и Ярославского уездов, то есть на севере, в центре и некоторых других регионах страны. Это были городские приходские, монастырские и сельские храмы, а также церковь на митрополичьем дворе.

По прямым и косвенным указаниям источников, их заказчиками являлись московский митрополит, представители знати, монашества, служилых людей, горожан и северного крестьянства. Значит, культ соловецких подвижников укоренился в большинстве социальных слоев России того времени.

Приведенные данные о распространении церквей Зосимы и Савватия пунктирно обозначают историю расширения влияния культа соловецких подвижников. Первые такие храмы возникали около середины XVI в. в Новгородской епархии, в которую входила названная обитель, а затем во второй половине этого столетия они стали строиться и в других местах России.

В русле указанной тенденции, первый монастырь в Сибири, основанный в 1601 г. около Тобольска, носил название Зосимо-Савватиевского⁸⁶⁴.

Следует помнить, что писцовые описания по большинству русских городов

⁸⁶¹ ПРКСМ. С. 582.

⁸⁶² Там же. С. 537.

⁸⁶³ Там же. С. 398, 414.

⁸⁶⁴ Зверинский. Кн. 3. С. 67–68.

и сел XVI в. до нас не дошли. Поэтому приведенные выше данные о местах расположения церквей Зосимы и Савватия, вероятно, не полны. В какой-то мере их могут восполнить соответствующие описания, составленные вскоре после Смуты в 1610 – начале 1630-х гг., и летопись. Согласно этим источникам, приходские храмы, посвященные названным соловецким подвижникам, находились в городах Белоозере⁸⁶⁵, Кашине⁸⁶⁶, Москве (Китай-город)⁸⁶⁷, Нижнем Новгороде⁸⁶⁸, Переславле-Рязанском (ныне Рязань)⁸⁶⁹, Ростове⁸⁷⁰, Слободском⁸⁷¹, Суздале⁸⁷², Холмогорах⁸⁷³; в селах и погостах Арзамасского⁸⁷⁴, Костромского⁸⁷⁵, Котельничского⁸⁷⁶, Можайского⁸⁷⁷, Московского⁸⁷⁸, Ростовского⁸⁷⁹ и Хлыновского⁸⁸⁰ уездов. Писцовой книгой 1627–1630 гг. надвратная церковь Зосимы и Савватия отмечена в Горицком монастыре близ Переслаля-Залесского⁸⁸¹.

Возможно, какая-то часть этих церквей возникла еще в XVI в. Во всяком случае, как увидим ниже, во всех названных городах в данном столетии в большем или меньшем количестве жили приверженцы культа Зосимы и Савватия и Соловецкого монастыря.

⁸⁶⁵ ДКГБ. С. 59–61.

⁸⁶⁶ Завьялов, 1901. С. 14–15.

⁸⁶⁷ Холмогоровы В.И. и Г.И. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей. М., 1884. Стб. 357.

⁸⁶⁸ Писцовая и переписная книги XVII века по Нижнему... Стб. 36.

⁸⁶⁹ Рязань. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий. М., 1884. С. 6.

⁸⁷⁰ «Жилые и пустые церкви» гор. Ростова... Стб. 676.

⁸⁷¹ Слободской город и посад по писцовой... С. 8–9.

⁸⁷² Писцовая книга города Суздаля 1617... Стб. 261.

⁸⁷³ ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 152, 171.

⁸⁷⁴ Арзамасские поместные акты (1578–1618 гг.) / собр. и ред. С.Б. Веселовский // ЧОИДР. М., 1916. Кн. 1. С. 374, 375.

⁸⁷⁵ МДИКГ. С. 11, 51, 60, 84.

⁸⁷⁶ Исторические материалы. Писцовая книга города Котельнича писца Афанасья Топочанова и подъячего Андрея Иевлева тяглым дворам за справую городу Котельничу 137 (1629) года. // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1909. Вып. 1. С. 33.

⁸⁷⁷ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII ст. Вып. 10. Можайская десятина (Московского уезда) // ЧОИДР. М., 1901. Кн. 2. С. 231.

⁸⁷⁸ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII столетий. Вып. 4. С. 34.

⁸⁷⁹ Титов А.А. Церковные земли в Ростовском уезде XVII в. (По писцовым книгам 1629–1631 гг.) // ЧОИДР. М., 1896. Кн. 2. С. 40.

⁸⁸⁰ Писцовая книга 1629 г. Хлыновского уезда // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1914. Вып. 1. С. 54.

⁸⁸¹ Шереметев С.Д. Два упраздненных монастыря... С. 7.

Вполне очевидным признаком почитания святых является наличие их икон в соборных и приходских храмах, а также монастырях. О существовании таких икон можно судить по описям церквей и монастырей, по некоторым писцовым книгам, в которых дается описание убранства интерьеров храмов, и отдельным актам. Ценным источником по указанной теме, пока еще редко используемым историками, являются каталоги и другие издания, посвященные иконописи.

В Житии Зосимы и Савватия отмечается появление икон этих преподобных на ранней стадии становления их почитания в домах жителей Русского Севера⁸⁸². Вероятно, так оно и было, но подтвердить сказанное из-за явного недостатка соответствующих источников и крайне малого числа сохранившихся подобных икон ныне довольно трудно.

Пока обнаружилось лишь одно документальное свидетельство о существовании образа Зосимы и Савватия в 1577 г. в доме жительницы деревни Пертенемы в окрестностях северного села Турчасова⁸⁸³.

Во второй половине XVI в. иконы Зосимы и Савватия имелись в церквях, находившихся в городах Белоозере⁸⁸⁴, Вологде⁸⁸⁵, Каргополе⁸⁸⁶, Москве⁸⁸⁷, Ярославле⁸⁸⁸; в монастырях Антониевом Краснохолмском⁸⁸⁹, Антониевом Сийском⁸⁹⁰, Иосифо-Волоколамском⁸⁹¹, Казанском Спасском⁸⁹², Кирилло-Белозерском⁸⁹³, Костромском Ипатьевском⁸⁹⁴, Псковоозерском близ Гдова⁸⁹⁵,

⁸⁸² Житие и чудеса преподобных Зосимы... С. 54.

⁸⁸³ АСМ 1572–1585. С. 102.

⁸⁸⁴ 1000-летие русской... С. 108.

⁸⁸⁵ ИВ. С. 701–707

⁸⁸⁶ Там же. С. 356–362, 484–498.

⁸⁸⁷ Борисова Т.С. Вновь раскрытая икона «Обитель Зосимы и Савватия Соловецких, с житием Савватия и Зосимы» из Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. СПб., 1997. С. 310–323.

⁸⁸⁸ ИЯ. С. 518–519.

⁸⁸⁹ ОКНАМ. С. 361.

⁸⁹⁰ ОАСМ. Л. 13.

⁸⁹¹ ОИВМ. С. 5.

⁸⁹² СПКГК. С. 25.

⁸⁹³ ОКБМ. С. 103, 107, 109.

⁸⁹⁴ ПККИМ. С. 39.

⁸⁹⁵ Васильева О.А. Иконы Пскова. С. 380–381 .

Свияжском Успенском⁸⁹⁶, Старицком Успенском⁸⁹⁷, Суздальском Покровском⁸⁹⁸; селах Вологодского⁸⁹⁹ и Московского⁹⁰⁰ уездов, Обонежской пятины⁹⁰¹, Поморья⁹⁰².

Согласно описи начала XVII в., большая житийная икона Зосимы и Савватия, написанная, как полагают, еще при митрополите Филиппе (1566–1568), находилась в московском Успенском соборе⁹⁰³. Ей в нем тогда было отведено одно из самых значимых мест – у юго-восточного столпа пространства для молящихся, вблизи «царского места». Высокий статус иконы зримо подчеркивался не только богатым убранством, а и висевшим против нее паникадиллом⁹⁰⁴. Все это говорит о том, что она, а, значит, и изображенные на ней святые Зосима и Савватий пользовались в то время в Москве глубоким почитанием.

Не следует думать, что если в определенном городе имелась одна церковь во имя Зосимы и Савватия, то их там почитали лишь ее прихожане. Вероятно, некая часть других жителей города, особенно в дни празднования памяти преподобных, им поклонялась. Об этом свидетельствуют случаи, когда, при наличии в городе церкви соловецких чудотворцев, их иконы имелись и в других храмах того же города. Так, по вышеприведенным свидетельствам, дело обстояло в Каргополе, Вологде, Суздале, Москве.

Теперь вернемся к анализу данных о церквях, посвященных преподобным. В рассматриваемое время храмы Зосимы и Савватия возникли и в Новгороде, и в Новгородской земле, и на Русском Севере, и в Москве, и в центральном регионе страны, и у южных и восточных ее рубежей. Причем немногие самые ранние известия (1540-е гг.) о таких церквях относятся к Новгородской епархии. За ее

⁸⁹⁶ ГР. № 33. С. 373.

⁸⁹⁷ Описные книги Старицкого Успенского монастыря 7115–1607 г. Старица, 1911. С. 56.

⁸⁹⁸ ОПЖМ. С. 52.

⁸⁹⁹ Переписная дозорная книга дворцовых земель Вологодского уезда 1589–1590 гг. / подгот. Н.И. Федышиным // Северный археографический сборник. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 73

⁹⁰⁰ АРГАМ. № 80. С. 195.

⁹⁰¹ Николай Васильевич Перцев. 1902–1981. Каталог реставрационных работ / сост. И.Я. Богуславская. СПб., 1992. С. 64.

⁹⁰² Иконы Русского Севера. С. 304–305; АСМ 1572–1584. С. 102.

⁹⁰³ Борисова Т.С. Вновь раскрытая икона «Обитель Зосимы и Савватия... С. 310–323.

⁹⁰⁴ РИБ. СПб., 1876. Т. 3. № 5. Стб. 311, 362.

пределами их начинают строить, судя по датированным сооружениям, лишь со второй половины XVI в.

Особо следует отметить такое незаурядное и значимое для избранной темы явление, как возникновение в рассматриваемый период ряда небольших монастырей Зосимы и Савватия. Выходит, главные храмы этих обителей были посвящены соловецким подвижникам, что свидетельствует о необыкновенно высоком авторитете их культа в монашеской среде того времени. Не менее широко были распространены иконы соловецких чудотворцев, датирующиеся, в основном, второй половиной XVI в.

Если бы нам были доступны только источники о названных выше церквях, иконах и крупнейших вкладчиках, то общая картина распространения рассматриваемого культа в России XVI в. была бы заведомо не полна. Неизмеримо большее количество людей давало монастырю денежные и другие вклады, отмечавшиеся в ПРКСМ. Причем, как мы убедились выше, с середины XVI в. люди часто отождествляли Соловецкий монастырь со святыми Зосимой и Савватием. Значит, вклад в эту обитель мыслился и как подношение соловецким чудотворцам.

Для избранной темы особенно ценно то, что в ПРКСМ прямо или чаще косвенно указаны места проживания вкладчиков. Например, жителей городов обозначали, как «белозерец», «каргополец», «колмогорец», «вологжанин», «москвитин», «устюжанин», «новоторжец», «звенигородец», «костромитин», «новгородец», «ярославец», «тверитин», «суздалец», «ростовец», «угличанин»⁹⁰⁵ и т. п.

Жителей сел и деревень, то есть крестьян, обычно определяли по названиям этих населенных пунктов, либо по названиям местностей, в которых они обитали. В ПРКСМ фигурируют жители многочисленных селений Русского Севера с такими, например, определениями: «виремец», «онежанин», «двинянин», «важанин», «золотичанин», «шунжанин», «толвуйанин», «космозерец», «сумлянин», «шюеречанин», «кевролец», «кижанин», «колежемец»,

⁹⁰⁵ ПРКСМ. С. 41, 42, 43, 57, 59, 73, 101, 103, 129, 167, 170.

«кандалакшанин», «нюхчанин», «андомец», «выгозерец», «ненокшанин»⁹⁰⁶.

В ПРКСМ обычно довольно определенно обозначены социальная принадлежность вкладчиков и то, для чего они делали свои вклады. Взамен своих жертвований люди рассчитывали, что монахи обители будут молить Бога за них и их умерших родственников. В частности, имена жертвователя и его близких требовалось внести в синодик, что означало регулярное вознесение монахами молитв за них к Богу.

Монастырю платили также за возжигание свечей, кутью и сорокоусты по умершим людям, за похороны некоторых из них на монастырском кладбище. Обычным делом был заказ людьми молебнов в обители. Приезжавшие в монастырь на богомолье оставляли деньги у гробниц местных святых Зосимы и Савватия в расчете, что они будут ходатайствовать за них перед Богом.

Согласно ПРКСМ, приверженцы Соловецкого монастыря обитали в очень многих селениях Русского Севера⁹⁰⁷ и большинстве северных городов: Белоозере⁹⁰⁸, Великом Устюге⁹⁰⁹, Вологде⁹¹⁰, Каргополе⁹¹¹, Слободском⁹¹², Соли Камской⁹¹³, Соли Вычегодской⁹¹⁴, Тотьме⁹¹⁵, Устюжне Железнопольской⁹¹⁶, Холмогорах⁹¹⁷, Шенкурске⁹¹⁸. Читая в ПРКСМ многочисленные имена северных крестьян и названия селений и местностей, в которых они жили, а также имена обитателей северных городов, невозможно отделаться от мысли, что большая часть населения Русского Севера в последней трети XVI в. в той или иной форме

⁹⁰⁶ Там же. С. 47, 53, 69, 73, 119, 122, 128, 165, 171, 324, 327, 391, 393, 405.

⁹⁰⁷ См.: ПРКСМ. С. 586–681.

⁹⁰⁸ Там же. С. 41, 59, 76, 105, 133.

⁹⁰⁹ Там же. С. 47, 51, 53, 59, 73, 125, 128, 151, 154, 212, 323, 324.

⁹¹⁰ Там же. С. 43, 47, 49, 61, 71, 76, 105, 118, 120, 123, 125, 152, 153, 168, 169, 209, 213, 262, 298, 299, 323, 326, 369.

⁹¹¹ Там же. С. 42, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 65, 70, 74, 102, 104, 105, 107, 121, 124, 125, 129, 135, 150, 152, 164, 236, 299, 301, 312, 324, 325, 336, 362, 363, 392, 399, 404.

⁹¹² Там же. С. 327, 412.

⁹¹³ Там же. С. 164.

⁹¹⁴ Там же. С. 47, 50, 59, 60, 61, 71, 72, 100, 101, 123, 126, 127, 128, 150, 154, 285, 299, 301, 555.

⁹¹⁵ Там же. С. 59, 123, 124, 216.

⁹¹⁶ Там же. С. 59, 100, 127, 249.

⁹¹⁷ Там же. С. 42, 47, 49, 75, 104, 124, 126, 128, 154, 170, 213, 249, 323, 326, 400.

⁹¹⁸ Там же. С. 412.

почитала Соловецкий монастырь и его святых Зосиму и Савватия.

Приверженцы Соловецкого монастыря в то время жили в большом числе городов остальной страны. Это – Алексин⁹¹⁹, Астрахань⁹²⁰, Великий Новгород⁹²¹, Вязьма⁹²², Галич⁹²³, Звенигород⁹²⁴, Ивангород⁹²⁵, Казань⁹²⁶, Кашин⁹²⁷, Кашира⁹²⁸, Кострома⁹²⁹, Лихвин⁹³⁰, Москва⁹³¹, Муром⁹³², Осташков⁹³³, Переславль-Залесский⁹³⁴, Переславль-Рязанский⁹³⁵, Псков⁹³⁶, Ржев⁹³⁷, Ростов⁹³⁸, Смоленск⁹³⁹, Старица⁹⁴⁰, Суздаль⁹⁴¹, Тверь⁹⁴², Торжок⁹⁴³, Углич⁹⁴⁴, Шацк⁹⁴⁵, Ярославль⁹⁴⁶.

Жертвователями Соловецкой обители, а значит, и почитателями ее святых являлись насельники многих других русских монастырей – таких, как Александро-Свирский⁹⁴⁷, Валаамский⁹⁴⁸, Воскресенский Деревяницкий близ Новгорода⁹⁴⁹,

⁹¹⁹ Там же. С. 152.

⁹²⁰ Там же. С. 165, 166.

⁹²¹ Там же. С. 52, 54, 59, 60, 62, 65, 66, 76, 77, 100, 101, 121, 126, 132, 151, 154, 157, 158, 159, 164, 210, 212, 249, 250, 253, 301, 314, 326, 332, 361, 369, 393, 396.

⁹²² Там же. С. 149.

⁹²³ Там же. С. 218, 531, 555, 560, 575.

⁹²⁴ Там же. С. 101.

⁹²⁵ Там же. С. 153, 285.

⁹²⁶ Там же. С. 236.

⁹²⁷ Там же. С. 263.

⁹²⁸ Там же. С. 367.

⁹²⁹ Там же. С. 101, 209, 370.

⁹³⁰ Там же. С. 575.

⁹³¹ Там же. С. 57, 58, 105, 116, 125, 154, 155, 157, 169, 173, 249, 250, 263, 390, 394, 403, 412, 531, 555, 573, 581.

⁹³² Там же. С. 135.

⁹³³ Там же. С. 151.

⁹³⁴ Там же. С. 250.

⁹³⁵ Там же. С. 108.

⁹³⁶ Там же. С. 100.

⁹³⁷ Там же. С. 369.

⁹³⁸ Там же. С. 170, 360.

⁹³⁹ Там же. С. 65, 104, 575.

⁹⁴⁰ Там же. С. 574.

⁹⁴¹ Там же. С. 167.

⁹⁴² Там же. С. 121, 129, 131, 216, 251, 263.

⁹⁴³ Там же. С. 72, 73, 121.

⁹⁴⁴ Там же. С. 150, 164, 170.

⁹⁴⁵ Там же. С. 573, 575.

⁹⁴⁶ Там же. С. 103, 122, 123.

⁹⁴⁷ Там же. С. 153, 232, 366, 423.

⁹⁴⁸ Там же. С. 40, 212.

⁹⁴⁹ Там же. С. 55, 415.

Иоанно-Богословский на Ваге⁹⁵⁰, Кандалакшский Кокуев⁹⁵¹, Кирилло-Белозерский⁹⁵², Коневский⁹⁵³, Макарьев Колязин⁹⁵⁴, Московский Андроников⁹⁵⁵, Московский Новоспасский⁹⁵⁶, Никольский Вяжицкий близ Новгорода⁹⁵⁷, Никольский Розважский в Новгороде⁹⁵⁸, Новгородский Пантелеимонов⁹⁵⁹, Палеостровский⁹⁶⁰, Печенгский⁹⁶¹, Савво-Вишерский близ Новгорода⁹⁶², Снеогорский⁹⁶³, Спасо-Каргопольский⁹⁶⁴, Троице-Сергиев⁹⁶⁵, Троицкий Телегов⁹⁶⁶, Устюжский Архангельский⁹⁶⁷, Шунгский Никольский⁹⁶⁸, а также пустыни – Васьянова в Каргополе⁹⁶⁹ и Ворбозомская⁹⁷⁰.

Среди приверженцев Соловецкого монастыря в ПРКСМ фигурируют обитатели дальних окраин Русского государства: казаки – донские⁹⁷¹, сибирские⁹⁷², бетютцкие, то есть битюгские⁹⁷³, казанские вольские⁹⁷⁴.

Между тем, в ПРКСМ мало данных о почитателях рассматриваемого культа, которые проживали в селах и деревнях Средней России и других сельских поселениях, расположенных за пределами Русского Севера.

Судя по приведенным выше данным из ПРКСМ, среди русских городов

⁹⁵⁰ Там же. С. 231.

⁹⁵¹ Там же. С. 393, 394, 401.

⁹⁵² Там же. С. 57.

⁹⁵³ Там же. С. 150.

⁹⁵⁴ Там же. С. 152.

⁹⁵⁵ Там же. С. 574.

⁹⁵⁶ Там же. С. 422.

⁹⁵⁷ Там же. С. 57, 65, 101, 105, 392.

⁹⁵⁸ Там же. С. 392.

⁹⁵⁹ Там же. С. 63.

⁹⁶⁰ Там же. С. 124, 156, 270, 324, 326, 333, 392, 426.

⁹⁶¹ Там же. С. 59, 63.

⁹⁶² Там же. С. 102.

⁹⁶³ Там же. С. 414.

⁹⁶⁴ Там же. С. 171.

⁹⁶⁵ Там же. С. 411, 422.

⁹⁶⁶ Там же. С. 126.

⁹⁶⁷ Там же. С. 71, 73, 149, 154, 170, 171, 312, 416.

⁹⁶⁸ Там же. С. 400.

⁹⁶⁹ Там же. С. 368.

⁹⁷⁰ Там же. С. 408.

⁹⁷¹ Там же. С. 332, 336, 574, 575.

⁹⁷² Там же. С. 406, 426.

⁹⁷³ Там же. С. 574.

⁹⁷⁴ Там же. С. 393.

самым большим числом живших в них приверженцев Соловецкого монастыря отличались Белоозеро, Вологда, Каргополь, Москва, Новгород, Сольвычегодск, Тверь, Устюг и Холмогоры. Как мы помним, во всех этих городах, кроме Сольвычегодска и Твери, зафиксировано наличие в XVI или начале XVII в. церковей Зосимы и Савватия. Значит, прослеживается взаимозависимость между большим числом упомянутых приверженцев в определенном городе и наличием в нем церкви соловецких святых.

Эту взаимозависимость можно представить в виде двух возможных вариантов. Либо созданная по чьей-либо индивидуальной инициативе церковь Зосимы и Савватия затем способствовала увеличению почитателей их культа в определенном городе. Либо возросшее число таких почитателей в городском сообществе в конце концов приводило к созданию по их заказу храма упомянутых подвижников благочестия. ПРКСМ демонстрируют, что Соловецкий монастырь был тесно связан в религиозном плане с высшей государственной властью. Цари Иван Грозный и Федор Иванович делали в эту обитель большие денежные вклады по умершим родственникам⁹⁷⁵, присылали милостыню ее насельникам⁹⁷⁶, заказывали службы по умершим членам царствующего дома⁹⁷⁷. Царь Иван Грозный жаловал деньги «по опальным»⁹⁷⁸. В свою очередь, представители Соловецкого монастыря ездили к царю со святой водой и другими сакральными предметами⁹⁷⁹.

Кроме московских государей, по сведениям ПРКСМ, приверженцами Соловецкого монастыря были представители чуть ли не всех социальных слоев тогдашней России: высшей знати, то есть бояр и князей⁹⁸⁰, дворян⁹⁸¹, детей боярских⁹⁸², дьяков и подьячих⁹⁸³; московских и других стрельцов⁹⁸⁴, горожан (см.

⁹⁷⁵ Там же. С. 97, 574.

⁹⁷⁶ Там же. С. 172, 175.

⁹⁷⁷ Там же. С. 51, 65, 97, 175, 234, 263, 267.

⁹⁷⁸ Там же. С. 250, 483.

⁹⁷⁹ Там же. С. 184, 221.

⁹⁸⁰ Там же. С. 101, 251, 252, 253, 415, 422, 574.

⁹⁸¹ Там же. С. 212, 239, 362, 372, 413.

⁹⁸² Там же. С. 101, 169, 196, 328, 372, 396, 531, 555, 573, 575.

⁹⁸³ Там же. С. 43, 76, 154, 169, 212, 250, 393, 531.

⁹⁸⁴ Там же. С. 134, 135, 150, 157, 422.

выше); северного крестьянства (см. выше); казачества⁹⁸⁵, монашества других обителей (см. выше); приходского городского⁹⁸⁶ и сельского духовенства⁹⁸⁷.

Итак, анализ источников показал, что религиозное влияние Соловецкого монастыря и культа его святых в течение рассмотренного периода неуклонно расширялось и охватило в последних трех десятилетиях XVI в. большинство населения Русского Севера и значительную часть жителей многих городов остальной страны. Приверженцы этой обители принадлежали почти ко всем социальным слоям России того времени.

Многие из перечисленных выше храмов возникли в тех городах или их окрестностях, где, по сведениям цитированных ПРКСМ, жили в 70–90-е гг. XVI в. приверженцы культа Зосимы и Савватия. Конечно, это не случайно. Но важно, что ареал распространения таких храмов был еще шире, чем тот, который обозначен упомянутыми книгами.

Все сказанное означает, что почитание преподобных Зосимы и Савватия в конце XV – первой половине XVI в. распространилось преимущественно в Новгородской епархии, а во второй половине того же столетия не только формально, а действительно стало общероссийским.

По приведенным выше данным, основателями церквей соловецких чудотворцев, а также заказчиками их икон являлись московский митрополит, монахи, рядовые священники, представители знати, обычные служилые землевладельцы, горожане и крестьяне. Следовательно, к культу Зосимы и Савватия во второй половине XVI в. были привержены представители всех слоев тогдашнего русского общества.

Основными же проводниками рассматриваемого культа являлись монахи Соловецкого монастыря, иноки других обителей, горожане и представители знати.

Для понимания своеобразия истории рассматриваемого культа важно определить, как соотносилось установленное выше число церквей Зосимы и

⁹⁸⁵ Там же. С. 573, 575.

⁹⁸⁶ Там же. С. 51, 116, 164, 185, 249, 285, 324, 400, 555.

⁹⁸⁷ Там же. С. 65, 66, 73, 107, 119, 121, 124, 128, 129, 150, 165, 212, 313.

Савватия с числом церквей, посвященных другим русским святым в то время.

Результаты проведенного выше анализа источников показали, что в России XVI в., не считая, разумеется, церковью общехристианских святых, больше всего было храмов Бориса и Глеба, далее, по мере убывания их числа, следовали церкви Сергия Радонежского, Петра, митрополита, Алексея митрополита и Леонтия Ростовского. Храмы соловецких чудотворцев по своему количеству к концу указанного столетия уступали только церквам этих шести святых и в том же отношении превосходили церкви всех остальных русских подвижников благочестия.

Значит, самыми популярными русскими святыми указанного периода являлись Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит и Леонтий Ростовский. Преподобные же Зосима и Савватий во второй половине XVI в. по своей популярности приблизились к ним.

В данном контексте важно подчеркнуть следующее. Культ Зосимы и Савватия, как известно, получил общецерковный статус на Макариевском соборе 1547 г. До того церкви интересующих нас подвижников строились, начиная с 1540 г., только в Новгородской епархии, к которой принадлежал Соловецкий монастырь. Иначе говоря, культ преподобных вышел на авансцену духовной жизни России лишь в середине XVI в., а к концу этого столетия их уже почитали по всей стране. Общероссийское же почитание упомянутых выше шести самых популярных святых того времени сложилось много раньше середины XVI в., и посвященные им церкви начали строить задолго до этого рубежа. А культы всех других русских святых, объявленных к общероссийскому празднованию на церковных соборах 1547 и 1549 гг., не приблизились до начала XVII в., судя по ограниченному количеству построенных во имя их храмов, по своей популярности к культу соловецких подвижников.

Выходит, почитание последних на деле обрело общероссийское значение за относительно короткий период, примерно за полстолетия – с середины и до конца XVI в. Из сказанного следует весьма важный вывод: культ св. Зосимы и Савватия являлся самым быстро распространявшимся культом в России того времени.

Сколь быстро усиливалось почитание святых Зосимы и Савватия во второй половине XVI в., можно продемонстрировать на примере культовой практики Кирилло-Белозерского монастыря, отраженной в его «обиходниках». Еще в первом из них, составленном в 1560-е гг., отсутствуют сведения об особом почитании соловецких чудотворцев, а есть лишь запись о дне памяти преп. Зосимы⁹⁸⁸. К концу же XVI столетия памяти Зосимы и Савватия праздновались в обители с большой торжественностью, в частности, к службе им звонили во все колокола, что полагалось лишь избранным святым⁹⁸⁹. Недаром в настенной росписи монастырских святых ворот, выполненной в 1585 г., изображениям соловецких подвижников отведено одно из самых заметных мест.

Нельзя не задаться вопросом: в чем состояли причины столь быстрого роста популярности св. Зосимы и Савватия в России второй половины XVI в.? Эти причины, вероятно, состояли в следующем.

Соловецкий монастырь всячески способствовал популяризации своих святых, что выражалось, в частности, в изготовлении по его заказу и распространении их многочисленных икон-пядниц⁹⁹⁰, в проведении молебнов на средства этой обители в главном храме страны – московском Успенском соборе. Так, в монастырской приходо-расходной книге 1593 г. значится: «Дано Иеву, патриарху Московскому и всея Руси на чудотворцову на Изосимину память на соборной молебн полтина да на свечи алтын»⁹⁹¹. Такие же деньги в этом году представитель Соловецкого монастыря заплатил патриарху Иову за соборный молебен в день памяти св. Савватия⁹⁹². В следующем году монастырь вновь оплатил подобные молебны⁹⁹³. Ясно, что они, кроме выполнения сугубо религиозной функции, повышали престиж культа соловецких подвижников в глазах современников.

Действовавшая с 1566–1568 гг. церковь Зосимы и Савватия в Московском

⁹⁸⁸ Никольский. Т. 2. С. 296.

⁹⁸⁹ Там же. С. 251–252.

⁹⁹⁰ См. 6-й параграф 5-й главы настоящей работы.

⁹⁹¹ ПРКСМ. С. 577.

⁹⁹² Там же. С. 579.

⁹⁹³ Там же. С. 580, 581.

Кремле, на дворе главы русской церкви, выделяла в глазах верующих этих подвижников из сонма других святых.

Приверженность царя Ивана Грозного к Соловецкому монастырю и к культу его святых также способствовала росту их популярности⁹⁹⁴.

Наконец, вероятно, Зосима и Савватий, какими их рисовали Житие и службы, в значительной мере отвечали представлениям большинства русских людей того времени об идеальном и могущественном святом.

Проведенное исследование позволяет обозначить одну из характерных особенностей религиозного сознания значительной части русского населения второй половины XVI в. Эта особенность состояла в том, что люди указанного времени считали святых Зосиму и Савватия одними из самых надежных своих небесных заступников.

3. 10. Распространение культа благоверных князей Феодора, Давида и Константина Ярославских в последней трети XV–XVI в.

К вопросу о почитании святых ярославских князей Феодора, Давида и Константина не раз обращались исследователи⁹⁹⁵. Однако истории распространения культа этих угодников Божиих не уделялось должного внимания. До сей поры мы крайне мало знаем о том, когда и сколь широко распространилось не формальное, а подлинно глубокое почитание данных святых за пределы находившегося в Ярославле Спасского монастыря, в котором покоились их мощи. Как известно, эти мощи были открыты в указанной обители в 1463 г.⁹⁹⁶ Полагают, что в ближайшие последующие годы произошло прославление данных подвижников благочестия⁹⁹⁷. К 1468/69 г. уже была составлена служба Феодору Ярославскому⁹⁹⁸.

Вероятно, в Ярославле вскоре после 1463 г. горожане вслед за монахами

⁹⁹⁴ См. 6-й параграф 5-й главы настоящей работы.

⁹⁹⁵ Ключевский, 1871. С. 171–175; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 593–600; Васильев, 1893. С. 95–97; Голубинский, 1903. С. 77; Lenhoff G. Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

⁹⁹⁶ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 185; ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 157–158.

⁹⁹⁷ Васильев, 1893. С. 96–97; Голубинский, 1903. С. 77.

⁹⁹⁸ Клосс, 2001. С. 256.

Спасского монастыря стали особо почитать своих святых князей Феодора, Давида и Константина. О том, что так дело обстояло и в более позднее время, косвенно свидетельствует старейшее описание Ярославля 1630 г., которое зафиксировало приходскую церковь во имя данных святых за острогом, то есть на посаде этого города⁹⁹⁹. Возможно, она была построена еще в XVI в.

Ранние редакции Жития Феодора Ярославского имеются в прологах, датируемых между 1460-ми гг. и концом XV в.¹⁰⁰⁰ Сохранился ряд списков службы Феодору, Давиду и Константину конца XV в.¹⁰⁰¹ и рубежа XV–XVI столетий¹⁰⁰², происходящих из разных религиозных центров. Существуют также месяцесловы конца XV в.¹⁰⁰³ и конца XV – начала XVI в.¹⁰⁰⁴ с памятными данными подвижников благочестия.

Значит, почитание святых Феодора с сыновьями начало распространяться в России в последней трети XV в. или, что более вероятно, в конце данного столетия. Но почитание это скорее всего носило формальный характер, о чем свидетельствует отсутствие икон названных угодников Божиих, найденных за пределами Ярославля, которые убедительно датированы XV в., и известий о храмах во имя тех же подвижников того времени.

Первые надежные свидетельства о глубоком почитании интересующих нас святых вне Ярославля относятся лишь к XVI в. Далее выясним, какие храмы, посвященные Феодору, Давиду и Константину, возникли в этом столетии. Причем сначала установим наличие таких церквей в окрестностях Ярославля, то есть в Ярославском уезде, а затем – в других регионах тогдашней России.

До нас дошли две писцовые книги Ярославского уезда 1567–1569 гг. и 1568–1569 гг. Согласно первому из этих источников, в селах и погостах Ярославского уезда тогда существовали следующие храмы Феодора, Давида и Константина. В

⁹⁹⁹ Перечневая опись города Ярославля... С. 16.

¹⁰⁰⁰ Клосс, 2001. С. 253, 254, 259, 260.

¹⁰⁰¹ Там же. С. 260; Иларий, Арсений. Ч. 2. С. 193, 221, № 617, 643; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славяно-русских рукописей... Отд. 3, ч. 2. С. 210.

¹⁰⁰² Описание рукописей Чудовского... С. 81.

¹⁰⁰³ Каталог славяно-русских рукописных книг XV века... С. 283.

¹⁰⁰⁴ Там же. С. 44; Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 127.

селе Еремеице на Волге, входившем в состав владений упомянутого Ярославского Спасского монастыря, имелась церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁰⁵. В вотчине князя Ивана Федоровича Мстиславского, на погосте на речке Молакше была теплая церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁰⁶. В селе Ондреевском, принадлежавшем Роману Михайловичу Пивову, действовала церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁰⁷. По данным писцовых книг 1568–1569 гг., на погосте Игрицкой волости, что «на цареve и великого князя земле», стояла церковь Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁰⁸.

Итак, в 1567–1569 гг. в селах и погостах Ярославского уезда существовали четыре церкви Феодора, Давида и Константина. Следовательно, культ этих святых прочно укоренился на Ярославской земле того времени.

Из данной грамоты 1570/71 г. Никиты Путилова Московскому Богоявленскому монастырю следует, что тогда в селе Нефимоново Сурожского стана Московского уезда существовала церковь Симеона Богоприимца с приделом Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰⁰⁹.

Писцовые книги Казани 1565–1568 гг. отметили на посаде этого города приходскую церковь «Ерославские чудотворцы Федор, Давид, Константин». Храм был ружным, то есть содержался на царские средства¹⁰¹⁰.

Переписная дозорная книга дворцовых земель Вологодского уезда 1589–1590 гг. зафиксировала на погосте Валга теплую церковь «Федора и Давида и Константина Ярославских чудотворцов»¹⁰¹¹.

Поскольку документы сообщают нам о владельцах упомянутых сел и погостов, можно высказать предположения о тех, кто был вероятным заказчиком интересующих нас церквей и определил выбор их посвящений. Данные

¹⁰⁰⁵ Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Вотчинные... С. 169.

¹⁰⁰⁶ Там же. С. 85.

¹⁰⁰⁷ Там же. С. 140.

¹⁰⁰⁸ Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Поместные... С. 135.

¹⁰⁰⁹ АРГАМ. № 80. С. 195.

¹⁰¹⁰ СПКГК. С. 40. С. 23.

¹⁰¹¹ Переписная дозорная книга дворцовых земель Вологодского... С. 160–161.

предположения будут исходить из гипотезы, что основными жертвователями средств на сооружение храмов в вотчинных селениях являлись владельцы последних. А это, в свою очередь, позволит приблизиться к ответу на важный для настоящей темы вопрос: кто являлся проводником культа Феодора, Давида и Константина в России XVI в.

Надо думать, Ярославский Спасский монастырь инициировал создание церкви во имя названных «своих» святых в селе Еремеице. Вероятно, посвященные тем же чудотворцам церкви на погосте на речке Молакше и в селе Ондреевском возникли соответственно по заказу князя И.Ф. Мстиславского и Р.М. Пивова. Первый из них принадлежал к высшему слою русской знати, второй был опричником Ивана Грозного, думным дворянином, действовал в 1550–1590-е гг.¹⁰¹² Наконец, церковь Феодора, Давида и Константина на погосте Игрицкой волости возникла по инициативе либо одного из московских государей, либо прихожан этого храма.

Церковь в селе Нефимоново была построена либо по заказу самого Никиты Путилова, либо, что более вероятно, – его отца.

Поскольку упомянутая церковь в Казани была ружной, то, вероятно, к ее строительству был причастен царь Иван IV.

Расположение погоста Валга с церковью ярославских святых на дворцовых землях также косвенно указывает на причастность к ее строительству царя или его приближенных.

Таким образом, вероятно, основными проводниками культа указанных ярославских святых в России XVI в. выступали преимущественно Спасский монастырь, русские государи, представители московской знати и обычные служилые землевладельцы.

Теперь рассмотрим, сколь широко были распространены иконы Феодора, Давида и Константина Ярославских в России XVI в.

Прежде всего, следует указать на сохранившийся образ Феодора, Давида и

¹⁰¹² Кобрин В.Б. Состав опричного двора Ивана Грозного // АЕ за 1959 г. М., 1960. С. 55–56.

Константина в настенной росписи 1566 г. личного храма русских государей – Благовещенского собора Московского Кремля¹⁰¹³. В приходской церкви Константина и Елены Свияжска, по данным писцовых книг 1565/66–1567/68 гг., была икона «Ярославских чудотворцов»¹⁰¹⁴. Документы свидетельствуют, что такие иконы имелись в середине – второй половине XVI в. в монастырях Антониевом Краснохолмском¹⁰¹⁵, Иосифо-Волоколамском¹⁰¹⁶, Казанском Спасском¹⁰¹⁷, Костромском Ипатьевском¹⁰¹⁸, Спасо-Прилуцком¹⁰¹⁹, Суздальском Покровском¹⁰²⁰. В Кирилло-Белозерском монастыре, по описи 1601 г., числились пять небольших икон и один складень с образами Феодора, Давида и Константина Ярославских¹⁰²¹. Надо полагать, все эти произведения или часть из них появились в данной обители еще в XVI в. Кроме того, Феодор, Давид и Константин входили в число избранных особо почитавшихся святых в этом монастыре, о чем свидетельствует обиходник последнего¹⁰²². Однако в иерархии данных святых Феодор и его чада занимали одну из низших ступеней¹⁰²³.

На самом низшем уровне находились Феодор, Давид и Константин и в иерархии особо почитавшихся святых в Троице-Сергиевом монастыре около середины XVI в.¹⁰²⁴ Но к 1590 г. святые Феодор, Давид и Константин потеряли даже этот невысокий статус¹⁰²⁵.

Встает вопрос: как оценить степень распространения культа названных

¹⁰¹³ Мнева Н.Е. Стенопись Благовещенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. XIV–XVI вв. М., 1970. С. 201; Мельник А.Г. О настенной росписи Благовещенского собора Московского Кремля // «Восстанет цесарь в опустевшей земле»: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова. Сборник научных статей. М., 2020. С. 273–279.

¹⁰¹⁴ ГР. № 33. С. 373.

¹⁰¹⁵ ОКНАМ. С. 354.

¹⁰¹⁶ ОИВМ. С. 5.

¹⁰¹⁷ СПКГК. С. 25.

¹⁰¹⁸ ПККИМ. С. 42.

¹⁰¹⁹ ПКВМ. С. 29.

¹⁰²⁰ ОПЖМ. С. 55.

¹⁰²¹ ОКБМ. С. 97, 108, 109, 159, 168.

¹⁰²² Никольский. Т. 2. С. 285, 307.

¹⁰²³ См. 2-й параграф 4-й главы настоящей работы.

¹⁰²⁴ См. 1-й параграф 4-й главы настоящей работы.

¹⁰²⁵ См. 1-й параграф 4-й главы настоящей работы.

ярославских угодников в XVI в.?

Стало ясно, что, по крайней мере, во второй половине XVI в. особое почитание Феодора, Давида и Константина вышло за пределы Ярославля. Храмы, посвященные этим святым, действовали тогда в Московском и Вологодском уездах, а также в Казани. Но наибольшее число церквей с таким посвящением было в Ярославском уезде. Иконы тех же святых имелись в нескольких монастырях второй половины XVI в., расположенных преимущественно в средней полосе России и вологодском регионе.

Приведенные данные свидетельствуют, что святые Феодор, Давид и Константин уступали по широте распространения их почитания наиболее популярным русским святым XVI в., – таким, как Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Леонтий Ростовский, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Зосима и Савватий Соловецкие, Димитрий Прилуцкий. Но в том же отношении интересующие нас чудотворцы превосходили большинство остальных отечественных подвижников благочестия.

Условно всех русских святых, почитавшихся в XVI в., можно разделить по степени их тогдашней популярности на три категории: на самых популярных, на пользовавшихся средним уровнем популярности и на малопопулярных. Речь в данном случае идет только о популярности в масштабах всей страны, то есть не о сугубо местной, а о той, которая распространилась за пределы регионов, где располагались захоронения соответствующих подвижников благочестия.

Проведенное выше исследование свидетельствует, что святые Феодор, Давид и Константин Ярославские обладали в России XVI в. неким средним уровнем популярности.

3. 11. Распространение культа преподобного Александра Свирского в XVI в.

История почитания преподобного Александра Свирского неоднократно затрагивалась в литературе¹⁰²⁶. Вместе с тем, один из важных аспектов указанной

¹⁰²⁶ Макарий, 1860. С. 124, 275; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 23; Васильев, 1893. С. 171; Никодим, архим. Преподобный Александр Свирский и его ученики. Исторические

темы остается слабо исследованным. Речь идет о том, когда культ этого святого вышел за первоначальные узко региональные рамки и укоренился в других центрах страны, сколь широко он распространился, приобрел ли он не формально, а на деле общероссийское значение?

Преподобный Александр умер в 1533 г. На церковном соборе 1547 г. было установлено общероссийское празднование его памяти¹⁰²⁷. Первоначально культ подвижника сложился в основанном им Александро-Свирском монастыре, там, где находилась его могила, но довольно быстро стал распространяться за пределы этой обители¹⁰²⁸. Какие же храмы, посвященные преподобному, появились в рассматриваемое время в России?

Очевидно, одним из первых среди них стал придел Александра Свирского при приходской церкви великомученика Прокопия в Великом Новгороде, освященный в 1552 г.¹⁰²⁹ Надо полагать, данный придел возник по желанию прихожан церкви.

В 1559 г. посвящение Александру Свирскому получил придел собора Покрова на Рву на Красной площади Москвы¹⁰³⁰. Собор, как известно, строился по заказу царя Ивана IV¹⁰³¹. Надо думать, именно он выбрал посвящение этого придела. Из чего следует, что преп. Александр тогда входил в число святых, наиболее почитаемых государем.

Согласно писцовой книге 1580 г., церковь Александра Свирского существовала в великокняжеском селе Новом Микулинского уезда¹⁰³². Возможно к выбору посвящения этого храма был причастен царь Иван Грозный.

В 1583/84 г. конюший Борис Федорович Годунов дал вкладом Иосифо-

сведения о церковном их почитании. Петрозаводск, 1902; Голубинский, 1903. С. 100; Макарий (Веретенников), архим. Преподобный Александр Свирский и Святитель Макарий, митрополит Московский // Альфа и Омега. 1995. № 1(4). С. 135–144; Соловьева И.Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь. Художественное наследие и историческая летопись. СПб., 2008. С. 15–36, 99–118.

¹⁰²⁷ Голубинский, 1903. С. 100; ААЭ. Т. 1. № 213. С. 203.

¹⁰²⁸ Соловьева И.Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский... С. 20, 23–24.

¹⁰²⁹ Макарий, 1860. С. 275.

¹⁰³⁰ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 320.

¹⁰³¹ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13 1-я пол. С. 254–255.

¹⁰³² ПМТУ. С. 414, 622.

Волоколамскому монастырю находившееся в Старицком уезде свое вотчинное село Неверово, в котором имелась церковь с приделом Александра Свирского¹⁰³³. Надо думать, данный придел появился по инициативе самого Б.Ф. Годунова.

В новгородском Духовом монастыре описью 1590 г. отмечена надвратная церковь Александра Свирского «нового строения»¹⁰³⁴. Значит, она возникла незадолго до 1590 г., очевидно, по заказу братии этой обители.

По свидетельству писцовой книги 1596–1598 гг., в Рязанском уезде в окрестностях города Пронска «на царя и великого князя земле» в селе Салыкове стояла церковь Николы Чудотворца с приделом Александра Свирского, «а в церкви образы, и свечи, и книги, и ризы, и колокола, и все церковное строение мирское приходных людей»¹⁰³⁵. Из того же документа становится ясным, что это были за приходные люди. Салыково тогда делилось на три части, которые принадлежали разным помещикам. Одна из них состояла «за вдовою за Овдотьей за Гуровою женою Харитоновой» с детьми, вторая – «за Рачкомъ за Микифоровымъ сыномъ Брянцова, что было за княземъ Иваномъ Долгорукимъ», третья – «за Молчаномъ за Яковлевымъ сыномъ Семенова». В число приходных людей входили, конечно, и крестьяне данного села¹⁰³⁶. Вероятно, инициатива посвятить придел упомянутой церкви святому далекого северного монастыря принадлежала кому-то из перечисленных помещиков или владевших селом их предшественников.

Итак, храмы Александра Свирского во второй половине XVI в. действовали в городах Великом Новгороде и Москве, в Новгородском Духовом монастыре, селениях Микулинского, Старицкого, Рязанского уездов.

Надо иметь в виду, что писцовые материалы XVI в. по большей части городов и сел России до нас не дошли. Поэтому представленная выше картина распространения храмов во имя Александра Свирского в упомянутом столетии заведомо фрагментарна. Несколько ее пополняют писцовые книги, составленные в 1610–1620-х гг., вскоре после Смуты. Этими источниками церкви Александра

¹⁰³³ АФЗХ. Ч. 2. № 374. С. 418, № 379. 424.

¹⁰³⁴ Лихачев Н. Духовное завещание старца... С. 103–104. Макарий, 1860. С. 124.

¹⁰³⁵ ПКРК. Т. 1, вып. 1. С. 354.

¹⁰³⁶ Там же. С. 354–355.

Свирского отмечены в городах Белоозере¹⁰³⁷, Вологде¹⁰³⁸, Вязьме¹⁰³⁹, Ростове¹⁰⁴⁰, Твери¹⁰⁴¹, Торжке¹⁰⁴², в монастыре на Кречеве близ Старой Русы¹⁰⁴³, в Корнилиевой тустыни Обонежской пятины¹⁰⁴⁴, в селе Литвинове Московского уезда¹⁰⁴⁵. Вероятно, какая-то часть этих храмов возникла еще в XVI в.

По данным документов и музейных изданий, иконы Александра Свирского находились во второй половине XVI в. в храмах городов Казани¹⁰⁴⁶, Москвы¹⁰⁴⁷, Новгорода¹⁰⁴⁸, Свияжска¹⁰⁴⁹; монастырей Антониева Краснохолмского¹⁰⁵⁰, Антониева Сийского¹⁰⁵¹, Иосифо-Волоколамского¹⁰⁵², Костромского Ипатьевского¹⁰⁵³, Можайского Лужецкого¹⁰⁵⁴, Новгородского Духова¹⁰⁵⁵, Соловецкого¹⁰⁵⁶, Спасо-Прилуцкого¹⁰⁵⁷. К этому списку надо добавить иконы интересующего нас святого в Кирилло-Белозерском¹⁰⁵⁸ и Николо-Корельском¹⁰⁵⁹ монастырях, отмеченные описями 1601 г.

Из Ростовского уезда происходит икона, написанная в 1564/65 г. местным

¹⁰³⁷ ДКГБ. С. 49–50.

¹⁰³⁸ СПКГВ. С. 151.

¹⁰³⁹ Вяземские писцовые книги... С. 7.

¹⁰⁴⁰ «Жилые и пустые церкви» гор. Ростова... Стб. 675.

¹⁰⁴¹ ВТПК. С. 40.

¹⁰⁴² Илиодор, 1860. С. 91.

¹⁰⁴³ РНЦ. С. 381.

¹⁰⁴⁴ Старицын А.Н. Писцовые и переписные книги, как источник по истории монастырей Карелии XVII в. // Вестник Карельского краеведческого музея. Петрозаводск, 2011. Вып. 6. С. 139.

¹⁰⁴⁵ Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII столетий. Вып. 5. Радонежская десятина Московского уезда // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 4. С. 183.

¹⁰⁴⁶ СПКГК. С. 20.

¹⁰⁴⁷ Журавлева И.А. Образ Александра Свирского с житием и чудесами из Успенского собора Московского Кремля // Русская художественная культура XV–XVI веков. Материалы и исследования. М., 1998. Вып. 11. С. 118–144; РИБ. Т. 3. № 5. Стб. 321.

¹⁰⁴⁸ Антонова, Мнева. Т. 2. С. 26–27; Никитина Ю.И. Монументально-декоративная резьба моленных мест из новгородской Софии // ПКНО. Ежегодник 1986. Л., 1987. С. 361.

¹⁰⁴⁹ ГР. № 33. С. 373–374.

¹⁰⁵⁰ ОКНАМ. С. 367–368.

¹⁰⁵¹ ОАСМ. Л. 4 об.–5.

¹⁰⁵² ОИВМ. С. 7.

¹⁰⁵³ ПККИМ. С. 8, 10, 37.

¹⁰⁵⁴ МА. № 4. С. 54.

¹⁰⁵⁵ Лихачев Н. Духовное завещание старца... С. 104.

¹⁰⁵⁶ ОСМ. С. 58, 92, 102–103, 125.

¹⁰⁵⁷ ПКВМ. С. 34.

¹⁰⁵⁸ ОКБМ. С. 62, 67, 68, 82.

¹⁰⁵⁹ Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Николаевского... С. 36.

художником Митей Усовым. Среди представленных на ней избранных святых присутствует и Александр Свирский¹⁰⁶⁰.

Особенно выразительны следующие сведения по рассматриваемому вопросу. Опись начала XVII в. зафиксировала в московском Успенском соборе богато украшенный образ Александра Свирского «съ деянием»¹⁰⁶¹. Тот же документ отметил наличие у этой иконы паникадила¹⁰⁶², что, надо думать, призвано было обозначить ее особый статус. Действительно, горение не одной, как у многих других икон собора, а множества свечей в упомянутом паникадиле зримо демонстрировало высокое признание культа св. Александра в главном храме России в начале XVII в. Ныне эту дошедшую до нас житийную икону датируют серединой XVI в.¹⁰⁶³ Значит, почитание преподобного в данном храме стало складываться еще в то время.

Как видим, храмы Александра Свирского во второй половине XVI – начале XVII в. существовали на широком пространстве – от Русского Севера до южных земель государства. Такие церкви находились в городах, селах и монастырях. Еще более широко в тот же период распространились иконы этого святого по русским городам и особенно монастырям.

Заказчиками указанных храмов и икон были царь Иван Грозный, представители знати, обычных служилых землевладельцев, монашества и горожан. Таким образом, св. Александр обрел популярность среди большей части слоев тогдашнего русского общества. Очевидно, к почитанию святого была причастна и какая-то часть крестьянства, но какая именно – определить затруднительно.

Следовательно, культ преп. Александра Свирского действительно получил общероссийское признание во второй половине XVI в. Выходит, всего лишь за 50 с небольшим лет, прошедших после упомянутого церковного собора 1547 г., достаточно активное почитание святого утвердилось на огромном пространстве страны.

¹⁰⁶⁰ Антонова, Мнева. Т. 2. С. 52–53.

¹⁰⁶¹ РИБ. Т. 3. № 5. Стб. 321.

¹⁰⁶² Там же. № 5. Стб. 362.

¹⁰⁶³ Журавлева И.А. Образ Александра Свирского... С. 118–144.

Следует подчеркнуть, что столь быстрое распространение данного культа не было чем-то обычным для того времени. Так, многие из святых, получивших общероссийский статус одновременно с Александром Свирским на церковном соборе в 1547 г.¹⁰⁶⁴, фактически во второй половине XVI в. остались узко региональными святыми. О чем свидетельствует то, что храмы во имя таких святых, как Александр Невский, Дионисий Глушицкий, Иоанн Новгородский, Никон Радонежский, Павел Обнорский, Савва Строжевский, в документах того времени либо вообще не фигурируют, либо известны по одному или двум примерам. Точно так же в дошедших до нас описях церквей и монастырей того времени крайне редко отмечаются их иконы.

Из сказанного следует, что культ св. Александра Свирского занимал довольно большое место в сознании значительной части русских людей второй половины XVI в. По уровню популярности данный преподобный уступал большинству рассмотренных выше угодников Божиих и был близок к святым Феодору, Давиту и Константину Ярославским.

Итак, мы проследили историю распространения культов пятнадцати святых. Из всего сонма русских подвижников благочестия они были выделены по следующему важнейшему для избранной темы критерию – во имя их в рассматриваемый период было построено значительное число церквей.

Ведь логично полагать, что чем больше в различных частях страны строилось храмов, посвященных определенному святому, тем более он был популярен и шире распространен его культ. Церквей остальных русских подвижников благочестия в указанное время было сооружено существенно меньше. Значит, из всех отечественных угодников Божиих названные пятнадцать святых обладали наибольшей популярностью к исходу XVI в.

В свою очередь, сказанное обрисовывает характерную черту русской религиозности, сформировавшуюся в данном столетии. Люди теперь стали полагаться не только на древних общехристианских и «своих» местных святых, а и

¹⁰⁶⁴ См.: Голубинский, 1903. С. 100.

на этих избранных российских угодников Божиих. Таким образом, определив самых популярных святых, мы как бы заглядываем в сознание людей той эпохи.

По степени популярности названные святые выстраиваются в следующем иерархическом порядке. Наибольшей популярностью обладали тогда святые Борис и Глеб. Им в данном отношении незначительно уступал преп. Сергей Радонежский. Заметно ниже стояли святители Петр митрополит, Алексей митрополит и Леонтий Ростовский. Еще ниже – преподобные Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Зосима Соловецкий, Савватий Соловецкий и Димитрий Прилуцкий. И на самой нижней ступени данной иерархии находились Александр Свирский, Феодор, Давид и Константин Ярославские.

Исходя из сказанного, всех русских святых, почитавшихся в XVI в., можно разделить по степени их тогдашней популярности на три категории: на самых популярных, на пользовавшихся средним уровнем популярности и на малопопулярных. Речь в данном случае идет только о популярности в масштабах всей страны, то есть не о сугубо местной, а о той, которая распространилась за пределы регионов, где располагались захоронения соответствующих подвижников благочестия. К самым популярным относились одиннадцать названных выше святых – от Бориса и Глеба до Димитрия Прилуцкого. Средней популярностью обладали Александр Свирский и Феодор Ярославский с сыновьями. И малопопулярными являлись все остальные многочисленные русские угодники Божи.

Следует уточнить, что поскольку большинство использованных в работе источников относится ко второй половине XVI в., то и местоположение имен святых в предложенной выше иерархии более всего соответствует этому времени.

Популярность указанных святых на протяжении всего XVI в. не оставалась неизменной. У каждого из них она росла, но с разной скоростью. Быстрее всех расширялась тогда популярность св. Сергия Радонежского. В конце XV – начале XVI в., вероятно, святые Петр митрополит и Леонтий Ростовский превосходили по своей популярности св. Алексея митрополита. Но к концу этого столетия последний по тому же показателю стал с ними вровень. До середины XVI в.

преподобные Зосима и Савватий явно уступали по популярности Варлааму Хутынскому, Кириллу Белозерскому и Димитрию Прилуцкому. К концу же этого столетия соловецкие подвижники далеко опередили прилуцкого чудотворца, а к началу XVII в. – Варлаама Хутынского и Кирилла Белозерского.

Приверженцами культов всех перечисленных выше пятнадцати святых были московские государи, а также представители почти всех социальных слоев России XVI в.: высшей знати, служилых людей, горожан, монашества, белого духовенства и, частично, крестьянства. Следовательно, данные культы были укоренены почти во всех социальных слоях страны. Таким образом, культы святых исполняли интегрирующую функцию в российском обществе того времени.

Существуют источники, свидетельства которых позволяют частично проверить предложенные выше выводы. Речь идет о сочинениях иностранцев о России XVI в. В некоторых таких произведениях указано на особую приверженность русских людей к культам святых, но конкретно названы лишь немногие из подобных подвижников благочестия. Надо думать, так произошло потому, что сторонние наблюдатели российской жизни могли слышать лишь о самых популярных святых, имена которых были у всех на устах.

Сигизмунд Герберштейн уделил внимание культу св. Петра митрополита и упомянул «некоего Варлаама, игумена Хутынского»¹⁰⁶⁵. Особо же автор подчеркнул значение почитания московским государем и народом преп. Сергия Радонежского¹⁰⁶⁶. Антонио Поссевино писал, что в России к святым и мученикам «причисляют Бориса и Глеба, митрополитов Петра и Алексия, мощи которых, говорят, выставлены в Москве, а также некоего монаха Сергия, умершего 190 лет тому назад, спасавшегося в Троицком монастыре, который расположен в 60 итальянских милях от столицы»¹⁰⁶⁷. На развитый культ Сергия Радонежского указали также Иоанн Перштейн¹⁰⁶⁸ и Джилс Флетчер¹⁰⁶⁹. Даниил Принц упомянул

¹⁰⁶⁵ Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 28, 41.

¹⁰⁶⁶ Там же. С. 66.

¹⁰⁶⁷ Поссевино А. Исторические сочинения о России... С. 32.

¹⁰⁶⁸ Донесения о Московии Иоанна Перштейна, посла императора Максимилиана II при московском дворе в 1575 году // ЧОИДР. М., 1876. Кн. 2. С. 6.

¹⁰⁶⁹ Флетчер. О государстве русском. С. 100.

св. Кирилла Белозерского¹⁰⁷⁰.

Таким образом, по мнению иностранных авторов, в России XVI в. особо почитали святых Бориса и Глеба, Сергия Радонежского, Петра митрополита и Алексея митрополита. Замечательно, что эти же угодники Божии возглавляют перечень выявленных выше по русским документам самых популярных отечественных подвижников благочестия того времени. Значит, наши выводы в значительной степени подтвердились.

В отличие от всех других русских святых страстотерпцы Борис и Глеб имели особую историю распространения своего культа. Он начал укореняться на широком пространстве Руси еще в домонгольское время. Данный процесс неуклонно продолжился и в XIII–XVI вв.

Рассмотренные выше культы всех остальных подвижников благочестия независимо от своей древности получили действительно широкое распространение только в условиях единого Русского государства конца XV–XVI в. Именно образование этой обширной страны стало основной предпосылкой большой популярности этих культов. А они в известной степени стали олицетворять данное государство.

За каждым культом, опять-таки кроме культа Бориса и Глеба, стояла в экономическом отношении мощная церковная организация: за культом Сергия Радонежского – Троице-Сергиев монастырь; за культом Петра митрополита – Московская митрополичья кафедра с ее кремлевским Успенским собором; за культом Алексея митрополита – Московский Чудов монастырь; за культом Леонтия Ростовского – Ростовская архиерейская кафедра; за культом Варлаама Хутынского – Новгородский Хутынский монастырь; за культом Кирилла Белозерского – Кирилло-Белозерский монастырь, за культом Зосимы и Савватия – Соловецкий монастырь; за культом Димитрия Прилуцкого – Спасо-Прилуцкий монастырь; за культом Феодора, Давида и Константина – Ярославский Спасский монастырь; за культом Александра Свирского – Александро-Свирский монастырь.

¹⁰⁷⁰ Начало и возвышение Московии. Сочинение Даниила Принца из Бухова / перевел Ив.А. Тихомиров // ЧОИДР. М., 1876. Кн. 3. С. 40.

Каждая из этих организаций, как мы видели, предпринимала усилия по распространению культов «своих» святых.

И нельзя не видеть явной взаимосвязи между степенью популярности святого и экономической мощью стоявшей за его культом организации. Это требовало вложения значительных материальных и денежных ресурсов, например, расходов на написание многочисленных небольших икон, которые распространялись среди богомольцев. Иными словами, чем более была богата соответствующая церковная организация, тем большую популярность имел ее святой. Вероятно, существовала и обратная связь: рост популярности святого обуславливал увеличение богатства связанной с ним организации.

Кроме этих организаций основными проводниками культов святых являлись московские государи, представители монашества, знати и горожан. Намного меньшую роль в этом процессе играло крестьянство.

Несмотря на ту или иную распространенность в России рассматриваемых культов максимальная укорененность большинства из них прослеживается в регионах, соседствовавших с центрами, в которых покоились мощи соответствующих подвижников. Именно в этих регионах своих местных святых кроме представителей других социальных слоев особо почитало и крестьянство.

Так, св. Леонтий Ростовский более всего почитался в Ростовском уезде, св. Феодор Ярославский с сыновьями – в Ярославском уезде, св. Димитрий Прилуцкий – в Вологодском регионе, св. Кирилл Белозерский – в земле, окружавшей Кириллов монастырь, святые Зосима и Савватий Соловецкие – на Русском Севере.

Глава 4. Монастыри как центры почитания русских святых в XV–XVI вв.

Почитание святых являлось важной составной частью религиозной жизни русских монастырей XV–XVI вв. Но это явление до сего времени не привлекало внимания историков. Выше уже было установлено, что с конца XV в. русские святые осознавались как некая особая общность, отличная от сонма общехристианских подвижников благочестия. В данной связи встают следующие вопросы. Существовали ли какие-то более или менее общие обычаи в почитании русских святых в российских монастырях того времени? Были ли тогда выработаны своеобразные практики в отправлении культов святых в отдельных обителях?

В частности, необходимо выяснить, имели ли место предпочтения в отдельных монастырях в отношении культов тех или иных подвижников благочестия. Иными словами, кого из множества святых монахи определенного монастыря считали наиболее надежными своими небесными покровителями, к кому они чаще всего обращались в своих молитвах за помощью? В результате исследования таких предпочтений мы, вероятно, сможем более отчетливо, чем теперь, представлять духовный мир людей далекого прошлого.

Говоря более конкретно, попытаемся найти ответы на следующие вопросы:

Каким был общий состав русских святых, в большей или меньшей степени почитавшихся в рассматриваемых монастырях?

Как этот состав эволюционировал в интересующий нас период?

Какие святые пользовались в монастырях особым признанием?

Какова была иерархия этих избранных подвижников благочестия в представлении отдельных монастырских сообществ?

Рассмотрим, какие признаки, содержащиеся в источниках, указывают на

почитание некоего угодника Божия в определенном монастыре.

Надо полагать, наиболее важным указанием на особую приверженность сообщества монахов определенного монастыря к культу какого-либо святого являлось строительство и функционирование в нем посвященной ему церкви. Вторым по значению признаком, обозначавшим более или менее развитое почитание святого, представляли собой его иконы в церквях обители. Действительно, любая икона предполагает молитвенное обращение людей к изображенному на ней святому и, значит, свидетельствует о значительном развитии его культа в месте расположения этого образа. К наименее существенным признакам следует отнести указания на книги, содержащие житие святого, службу ему, месяцеслов с его памятью, поскольку наличие этих произведений не может указывать на то, что почитание святого поднялось выше формального уровня.

Основными источниками по избранной теме являются описания имущества монастырей, находящиеся в соответствующих описях и некоторых писцовых книгах. Из этих документов можно извлечь сведения об упомянутых церквях и иконах. Сведения об избранных особо почитаемых святых содержатся также в монастырских обиходниках. Указания на богослужебные и четьи книги, в которых имелись те или иные данные о святых, можно почерпнуть из тех же описей и писцовых книг, а также из научных описаний монастырских книжных собраний. Некоторые сведения по данной теме дают и русские летописи.

Наличие в монастырях текстов служб и житий, посвященных святым, косвенно свидетельствует об их почитании в этих обителях. Такое почитание, вероятно, выражалось в отправлении служб святым и публичном чтении их житий в соответствующие праздники.

Но если в монастырях не было икон данных святых и их праздники не сопровождалось особыми практиками и никак иначе не выделялись из общего потока других празднований, то, значит, описанное почитание носило формальный или этикетный характер. Другое дело, если в монастыре одновременно были и икона святого, и его житие или посвященная ему служба. Тогда можно уверенно полагать, что культ этого подвижника приобрел особое значение для

монастырского сообщества.

Дошедшие до нас источники обусловили выбор для анализа практик почитания святых в следующих двадцати шести монастырях: 1) Троице-Сергиевом, 2) Кирилло-Белозерском, 3) Соловецком, 4) Московском Чудовом, 5) Иосифо-Волоколамском, 6) Ферапонтовом, 7) Ярославском Спасском, 8) Антониевом Сийском, 9) Никольском Коряжемском, 10) Никольском Корельском, 11) Антониевом Краснохолмском, 12) Коломенском Брусневском, 13) Коломенском Спасском, 14) Коломенском Голутвинском, 15) Кирилло-Новоезерском, 16) Спасо-Прилуцком, 17) Новгородском Свято-Духовском, 18) Тихвинском Успенском, 19) Богоявленском Островском, 20) Костромском Ипатьевском, 21) Можайском Иоакима и Анны, 22) Можайском Лужецком, 23) Можайском Сретенском, 24) Можайском Борисоглебском, 25) Можайском Петровском и 26) Покровском Суздальском.

Перечисленные монастыри были большими, средними и малыми, располагались в центре страны и на ее окраинах. Это позволяет надеяться, что выводы, сделанные на основании анализа указанных документов, будут достаточно репрезентативными. Разумеется, от объема и информативности соответствующих документов зависят размеры и подробность описаний ситуации с почитанием святых в отдельных монастырях.

4. 1. Троице-Сергиев монастырь

Основными источниками по данной теме являются три Троицких столовых обиходника. Первый из них, по мнению архимандрита Леонида, был составлен между 1445 и 1533 гг., вероятно, при игумене Спиридоне (1467–1474); второй – между 1533 и 1547 гг.¹; третий опубликован под названием Указ о трапезах 1590 г.² Привлечены также летопись, кормовая книга и подробные описания книг, отражающих богослужебную практику Троице-Сергиева монастыря³.

¹ Троицкие столовые обиходники... С. 16–44.

² Указ о трапезах Троицкого Сергиева и Тихвинского монастырей // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1. С. 215–220.

³ Иларий, Арсений. Ч. 1, 2, 3; Леонид, архим. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой лавры // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 4. С. 1–41.

Согласно первому из упомянутых обиходников, особыми «кормами», то есть пиршествами, в течение года в указанном монастыре отмечались праздники следующих русских святых: князя Михаила Черниговского, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Никона Радонежского, Петра митрополита, Алексея митрополита, князей Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Леонтия Ростовского, Кирилла Белозерского и князя Владимира⁴.

«Кормы» в дни памяти названных выше русских святых не были одинаковы, напротив, они отличались по количеству и качеству блюд и напитков. Так, в праздник св. Сергия Радонежского монастырской братии полагался «корм великаго князя: четвера рыба, да по шти (шести) мер меду»⁵. Заметно меньше монахи получали в праздник св. Петра митрополита – «рыба, да по три меры меду»⁶.

Еще менее богатый стол был в праздник св. Леонтия Ростовского – «рыба да пиво сычено»⁷. Наконец, самая скромная пища подавалась в праздник князя Владимира – «рыба, да пиво обычное»⁸. Приведенные выше четыре примера представляют четыре основных варианта «кормов», предлагавшихся в монастыре в праздники русских святых.

Надо полагать, чем более значим был святой в глазах насельников Троице-Сергиевой обители, тем более богатый стол полагался в день его праздника. Это предположение частично подтверждается свидетельством Кормовой книги Троице-Сергиева монастыря 1592 г., в которой указано: «На память святых великих: хлебы белые, да рыба, да по три меры меду...»⁹.

Значит, в Троицком монастыре имелось ясное и осознанное представление о соответствии между значимостью святого и обилием стола в день его праздника. И самых значимых святых в этой обители наделяли эпитетом «великий». Причем данное представление возникло задолго до 1592 г., поскольку в первых строках

⁴ Троицкие столовые обиходники... С. 17–23.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Там же. С. 21.

⁹ Кормовая книга XVI века, Библиотеки Троицкой Сергиевой Лавры № 812 Л. 92 // публ. архим. Леонида // Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия... Ч. 2. С. 46.

названной Кормовой книги говорится, что ее содержание «выписано из должных книг по старым книгам по уложению игумена Серапиона Курцова с братьею»¹⁰. Как известно, Серапион Курцов был троицким игуменом в 1549–1551 гг.¹¹

Следовательно, по разнице в богатстве «кормов» можно определить различия в степени почитания упомянутых подвижников благочестия или, иными словами, их иерархию в представлении монастырского сообщества.

По первому обиходнику получается, что из перечисленных святых наибольшим почитанием в монастыре пользовались «свои» подвижники – Сергей и Никон Радонежские¹². Из них Сергей, конечно, стоял выше Никона, занимая вершину иерархии. Ниже этих двух преподобных в описываемой иерархии располагались московские святители Петр и Алексей¹³ – великие святые. Еще ниже – святые Михаил Черниговский, Варлаам Хутынский, Борис, Глеб, Леонтий Ростовский и Кирилл Белозерский¹⁴. Наконец, на низшей ступени иерархии – святые Феодосий Печерский и князь Владимир¹⁵.

Почитание последних десяти святых, как и Сергия Радонежского, в момент составления упомянутого обиходника имело общероссийский статус. Из всех названных святых тогда только почитание Никона Радонежского носило преимущественно местный характер.

И, тем не менее, этот подвижник для монахов Троице-Сергиева монастыря значил много больше, чем все остальные русские святые, кроме, разумеется, преп. Сергия. Подобное отношение к «своим» святым ярко характеризует религиозность той эпохи.

Чтобы приблизиться к пониманию того, как сформировался состав праздников русских святых первого столового обиходника, обратимся к дошедшим до нас книгам, бытовавшим в Троице-Сергиевом монастыре во второй половине

¹⁰ Там же. С. 45.

¹¹ Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия... Ч. 1. С. 83–84.

¹² Троицкие столовые обиходники... С. 17.

¹³ Там же. С. 18, 19.

¹⁴ Там же. С. 17, 20, 21.

¹⁵ Там же. С. 18, 21.

XIV–XV в.¹⁶

Тексты церковных песнопений, посвященных князьям Борису и Глебу, а также преподобному Феодосию Печерскому, встречаются уже в рукописях, которые находились в Троицком монастыре во второй половине XIV в.¹⁷ В месяцеслове Евангелия XIV в. той же обители присутствуют памяти князей Бориса, Глеба и епископа Леонтия Ростовского¹⁸. Следовательно, названные выше четверо святых почитались в данной обители в самый ранний период ее существования, возможно – еще при св. Сергии, а также – и в последующем. Недаром именно их жития вошли в состав двух прологов, написанных в Троицком монастыре в 1429 г.¹⁹

Как было показано в первой главе настоящей работы, церковное почитание св. Сергия Радонежского в основанной им обители началось сразу после его кончины в 1392 г.²⁰

Месяцеслов принадлежавшего Троице-Сергиеву монастырю Часослова начала XV в. или несколько более позднего времени, содержит памяти пяти русских святых – Бориса и Глеба, князя Владимира, Петра митрополита и Феодосия Печерского²¹.

На серебряной позолоченной пластине, прикрывающей один из торцов книги, известной как Евангелие боярина Федора Кошки, принадлежавшее с начала XV в. или с несколько более позднего времени Троице-Сергиеву монастырю²², в технике гравировки изображены в кругах трое святых: в центре – Леонтий Ростовский, слева от него – Сергей Радонежский, справа – Петр митрополит. Ныне пластина с изображениями на ней датируется 1420-ми или 1430-ми гг.²³ Описанное

¹⁶ См.: Попеску Т.Л. Рукописи первой половины XIV–XV в. в собрании Троице-Сергиева монастыря по описям и вкладным книгам // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 2002. С. 195–207.

¹⁷ Иларию, Арсений. Ч. 1. № 4. С. 3; № 22. С. 36; № 23. С. 37.

¹⁸ Леонид, архим. Славянские рукописи, хранящиеся... С. 16.

¹⁹ Иларию, Арсений. Ч. 3. № 715. С. 109–110; № 717. С. 718.

²⁰ См. 1-й параграф в 1-й главе настоящей работы.

²¹ Иларию, Арсений. Ч. 1. № 17. С. 35.

²² Вздорнов Г.И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков. М., 1980. № 57.

²³ Попов Г.В. Евангелие апракос боярина Федора Андреевича Кошки: о позднейших дополнениях

произведение, очевидно, формировало представление о некоем единстве названных трех святых и усиливало значение их культа в Троицком монастыре.

О довольно раннем времени становления в Троицком монастыре почитания преподобного Никона Радонежского, умершего в 1427 г., косвенно свидетельствует запись 1437 г. в Стихираре, написанном тогда же в названной обители «въ потружении препод. отца нашего игумена Сергия и его ученика препод. игумена Никона»²⁴. В этой записи символом идентификации Троицкой обители выступает уже не одно только имя преп. Сергия, как раньше, а и – преп. Никона. Значит, культ последнего стал формироваться в ней вскоре после его кончины.

Итак, восемь из двенадцати обозначенных в первом столовом обиходнике святых (Борис и Глеб, Феодосий Печерский, Леонтий Ростовский, князь Владимир, Сергей Радонежский, Никон Радонежский, Петр митрополит) в той или иной форме почитались в Троице-Сергиевом монастыре раньше времени возникновения этого источника. Значит, высокий статус их культов в обители, засвидетельствованный первым обиходником, в значительной степени определен давней местной традицией. Об остальных четырех святых – Михаиле Черниговском, Варлааме Хутынском, Алексее митрополите и Кирилле Белозерском – то же самое уверенно сказать невозможно, поскольку их имена встречаются в дошедших до нас богослужебных книгах указанного монастыря лишь с конца XV – начала XVI в.²⁵ Не следует ли в таком случае передвинуть время составления первого обиходника ближе к рубежу этих столетий?

Состав русских святых первого обиходника не кажется чем-то неожиданным, ведь их почитание (кроме преп. Никона) получило широкое признание на Руси до его составления. Надо полагать, для троицких монахов из всех русских подвижников они обладали наибольшим авторитетом.

кодекса и некоторых аспектах развития столичного искусства эпохи митрополита Фотия // V международная конференция «Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России». Тезисы докл. Сергиев Посад, 2006. С. 39–40.

²⁴ Иларию, Арсений. Ч. 2. № 407, С. 133.

²⁵ Там же. Ч. 2. № 313. С. 87; № 467. С. 159; № 494. С. 164; № 568. С. 182; № 597. С. 188; Ч. 3. № 768. С. 184.

Согласно второму обиходнику, вышеуказанный состав праздников русских святых, особо отмечавшихся в Троице-Сергиевом монастыре, пополнился семью новыми: князя Феодора Ярославского, Павла Обнорского, Димитрия Прилуцкого, Стефана Пермского, юродивого Исидора Ростовского, Исаии Ростовского и Игнатия Ростовского²⁶. Причем только в день памяти преп. Димитрия Прилуцкого подавались дополнительные, но весьма скромные блюда: «Пиво сычено да рыба в сковородах»²⁷. В праздники остальных шести святых дополнительных кушаний не полагалось. Таким образом, подавляющее большинство этих «новых» святых получило самый низкий статус по сравнению с почитавшимися в Троицком монастыре чудотворцами более раннего времени.

Службы святым Феодору Ярославскому, Павлу Обнорскому, Димитрию Прилуцкому и Стефану Пермскому встречаются в книгах Троице-Сергиева монастыря с начала XVI в.²⁸ Значит, их почитание здесь началось раньше составления второго обиходника. Имена ростовских святых Исидора, Исаии и Игнатия в столь же ранних книгах, которые уверенно можно считать троицкими, не обнаруживаются. Но в позднем собрании той же обители хранились книги начала и первой половины XVI в., в которых службы этим святым присутствуют²⁹. И хотя мы не знаем, когда точно указанные книги появились в Троицком монастыре, все-таки они позволяют предполагать, что и упомянутые трое ростовских святых почитались в нем до составления второго обиходника.

Стоит задуматься: почему между 1533 и 1547 гг. из всех известных тогда русских святых только эти семеро были избраны и добавлены к пантеону особо почитаемых подвижников в Троицком монастыре? Прямой ответ на поставленный вопрос вряд ли найдется, но высказать некоторые предположения все-таки можно.

Исидор, Исаия, Игнатий ростовские, Феодор Ярославский и Стефан Пермский (погребен в храме Спаса на Бору Московского Кремля) являлись святыми ближайших к Троице-Сергиевой обители духовных центров. Вероятно,

²⁶ Троицкие столовые обиходники... С. 23, 30, 33, 37, 38, 39.

²⁷ Там же. С. 33.

²⁸ Иларий, Арсений. Ч. 2. № 315. С. 92–93; № 467. С. 159.

²⁹ Там же. Ч. 2. № 242. С. 25; № 618. С. 194–195.

поэтому культы названных подвижников стали достаточно рано хорошо известны троицким монахам и обрели столь высокую значимость в их представлении. Возможно также, что в то время в Троицкой обители существовала особая приверженность к ростовской святости, к которой имели отношение трое из названных чудотворцев (вспомним о ростовском происхождении св. Сергия). А высокий статус почитания Димитрия Прилуцкого и Павла Обнорского в Троицком монастыре обусловлен, вероятно, тем, что они считались учениками и собеседниками преп. Сергия.

По второму обиходнику иерархия почитавшихся русских святых в Троицком монастыре предстает в следующем виде. На ее низшей ступени находились, за исключением одного, все святые, впервые включенные в данный обиходник: Феодор Ярославский, Павел Обнорский, Стефан Пермский, Исидор Ростовский, Исаия Ростовский и Игнатий Ростовский³⁰. Более высокую ступень занимали святые Михаил Черниговский, Димитрий Прилуцкий, Борис и Глеб, Феодосий Печерский, Леонтий Ростовский и князь Владимир³¹. На еще более высокой ступени стояли преподобные Варлаам Хутынский и Кирилл Белозерский³². Еще выше – московские святители Петр и Алексей³³. Над ними – Никон Радонежский³⁴. И на вершине иерархии – преп. Сергий³⁵.

Можно думать, что перечисленные девятнадцать святых являлись не всеми известными и почитаемыми в то время русскими подвижниками благочестия в Троице-Сергиевом монастыре, а лишь наиболее чтимыми из них. Например, в нем был тогда известен св. Антоний Печерский³⁶, но его почитание здесь, очевидно, ограничивалось лишь сугубо церковным празднованием дня его памяти.

Установленная иерархия обозначает предпочтения в отношении почитания отдельных святых, существовавшие в сообществе Троице-Сергиева монастыря.

³⁰ Троицкие столовые обиходники... С. 23, 30, 33, 37, 38, 39.

³¹ Там же. С. 23, 33, 37, 39, 41.

³² Там же. С. 25, 40.

³³ Там же. С. 28, 33.

³⁴ Там же. С. 25–26.

³⁵ Там же. С. 23, 32.

³⁶ Иларий, Арсений. Ч. 3. № 713. С. 108.

Особенно важны эти данные в отношении «чужих» святых. Отмеченные предпочтения, в свою очередь, характеризуют религиозность и менталитет монахов обители в первой половине XVI в. Они в то время по-прежнему более всего чтили «своих» святых, что и неудивительно. Так в соответствующих случаях, как увидим ниже, при наличии своих усопших подвижников благочестия поступали и в других монастырях России. Из «чужих» святых в Троице-Сергиевом монастыре тогда, как и раньше, более всего почитали московских митрополитов Петра и Алексея, и в меньшей степени – остальных подвижников, которые представляли и древнюю киевскую, и среднерусскую, и севернорусскую святость.

Доступные источники позволяют составить достаточно полное представление о составе всех или, по крайней мере, большинства русских святых, в той или иной степени почитавшихся в Троицкой обители второй половины XVI в. Определение этого состава базируется на следующем предположении: если в указанном монастыре тогда имелись жития и службы, посвященные определенным подвижникам благочестия, то, значит, последние почитались в нем в рассматриваемое время.

Так думать позволяет следующий обычай. Считается, что в русских монастырях жития святых в дни соответствующих праздников начинали читать на службе святому в храмах и заканчивали – в трапезных палатах во время приема пищи монахами. Это были так называемые уставные или соборные чтения³⁷. Подобный обычай, как увидим ниже, документально засвидетельствован в XVI в. в Кирилло-Белозерском и Спасо-Прилуцком монастырях³⁸. Надо думать, он имел место и в Троицкой обители.

Ниже приводится перечень русских святых, жития и службы которых имелись во второй половине XVI в. в Троицком монастыре: Авраамий

³⁷ Ключевский, 1871. С. 362; Никольский Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901. С. 7, 13–14.

³⁸ Там же. С. 13.

Ростовский³⁹, Авраамий и Ефрем Смоленские⁴⁰, Александр Невский⁴¹, Александр Свирский⁴², Алексей митрополит⁴³, Антоний Печерский⁴⁴, Антоний Римлянин⁴⁵, Арсений Тверской⁴⁶, Борис и Глеб⁴⁷, Варлаам Хутынский⁴⁸, князь Владимир⁴⁹, Григорий Пельшемский⁵⁰, Димитрий Прилуцкий⁵¹, Дионисий Глушицкий⁵², Евфимий Новгородский⁵³, Ефрем Перекомский⁵⁴, Зосима и Савватий Соловецкие⁵⁵, Иаков Ростовский⁵⁶, Игнатий Ростовский⁵⁷, Иоанн Новгородский⁵⁸, Иона митрополит⁵⁹, Иона Новгородский⁶⁰, Исаия Ростовский⁶¹, Исидор Ростовский⁶², Кирилл Белозерский⁶³, Константин, Михаил и Феодор Муромские⁶⁴, Леонтий Ростовский⁶⁵, Макарий Колязинский⁶⁶, Максим Московский⁶⁷, Михаил и Феодор

³⁹ Иларию, Арсений. Ч. 2. № 604. С. 190, № 622. С. 199, № 630. С. 215; Ч. 3. № 693. С. 56.

⁴⁰ Там же. Ч. 2. № 619. С. 197.

⁴¹ Там же. Ч. 1. № 199. С. 194; Ч. 2. № 622. С. 199; Ч. 3. № 692. С. 53.

⁴² Там же. Ч. 2. № 269. С. 46; № 622. С. 199, № 627. С. 211, № 629. С. 212, № 632. С. 216, № 633. С. 216, № 651. С. 231; Ч. 3. № 692. С. 53.

⁴³ Там же. Ч. 2. № 269. С. 46, № 329. С. 103, № 611. С. 192.

⁴⁴ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 621. С. 198.

⁴⁵ Там же. Ч. 3. № 692. С. 54.

⁴⁶ Там же. Ч. 2. № 541. С. 175, № 542. С. 177.

⁴⁷ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192; Ч. 3. № 692. С. 55, № 715. С. 109, № 717. С. 110.

⁴⁸ Там же. Ч. 2. № 269. С. 46, № 329. С. 103, № 604. С. 190; Ч. 3. № 768. С. 184.

⁴⁹ Там же. Ч. 2. № 568. С. 182, № 597. С. 188, Ч. 3. № 693. С. 56.

⁵⁰ Там же. Ч. 3. № 693. С. 56.

⁵¹ Там же. Ч. 2. № 315. С. 92, № 321. № 651. С. 231; Ч. 3. № 692. С. 53.

⁵² Там же. Ч. 2. № 321. С. 99; Ч. 3. № 692. С. 55, № 693. С. 56.

⁵³ Там же. Ч. 2. № 541. С. 174; № 542. С. 177, № 620. С. 197, № 621. С. 198.

⁵⁴ Там же. Ч. 2. № 619. С. 196.

⁵⁵ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 622. С. 199, № 627. С. 211, № 633. С. 216; Ч. 3. № 692. С. 54, № 693. С. 56, № 788. С. 215.

⁵⁶ Там же. Ч. 2. № 630. С. 214.

⁵⁷ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 620. С. 198, № 630. С. 214.

⁵⁸ Там же. Ч. 2. № 329. С. 103, № 541. С. 176, № 604. С. 190, № 622. С. 199, № 629. С. 212; Ч. 3. № 692. С. 52.

⁵⁹ Там же. Ч. 2. № 541. С. 177, № 542. С. 178, № 611. С. 192, № 620. С. 198, № 622. С. 199; Ч. 3. № 692. С. 55.

⁶⁰ Там же. Ч. 2. № 604. С. 190; Ч. 3. № 692. С. 55.

⁶¹ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 630. С. 214.

⁶² Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 630. С. 214.

⁶³ Там же. Ч. 2. № 269. С. 46, № 329. С. 104, № 620. С. 198; Ч. 3. № 764. С. 175, № 771. С. 189.

⁶⁴ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192.

⁶⁵ Там же. Ч. 2. № 269. С. 46, № 329. С. 103, № 611. С. 192, № 620. С. 198, № 629. С. 212, № 630. С. 214, Ч. 3. № 712. С. 106.

⁶⁶ Там же. Ч. 2. № 542. С. 177, № 611. С. 192, № 622. С. 199, № 622. С. 199, № 651. С. 231; Ч. 3. № 692. С. 54.

⁶⁷ Там же. Ч. 2. № 604. С. 190, № 622. С. 199.

Черниговские⁶⁸, Михаил Клопский⁶⁹, Михаил Тверской⁷⁰, Никита Новгородский⁷¹, Никита Переславский⁷², Никон Радонежский⁷³, Павел Обнорский⁷⁴, Пафнутий Боровский⁷⁵, Петр и Феврония Муромские⁷⁶, Петр митрополит⁷⁷, Петр царевич Ростовский⁷⁸, Прокопий Устюжский⁷⁹, Савва Вишерский⁸⁰, Савва Сторожевский⁸¹, Сергей Радонежский⁸², Стефан Махрицкий⁸³, Стефан Пермский⁸⁴, Феодор, Давид и Константин Ярославские⁸⁵, Феодосий Печерский⁸⁶. Всего 57 святых.

Как видим, в Троице-Сергиевом монастыре во второй половине XVI в. почиталось значительное большинство русских святых, имевших общецерковный статус, а также – часть местночтимых подвижников благочестия. Значит, тогда в этом монастыре ясно обозначилась тенденция по возможности знать обо всех прославленных отечественных угодниках Божиих и в той или иной форме их почитать. Особенно определенно эта тенденция выразилась в пополнении книжного собрания монастыря сборниками служб русским святым. Сам факт существования данных сборников обозначает представление об указанных святых как об особой общности. Таких рукописных книг, датирующихся концом XV и большей частью XVI в. до нас дошло девять⁸⁷. Очевидно, не все эти сборники

⁶⁸ Там же. Ч. 2. № 467. С. 159, № 469. С. 159, № 470. С. 159, № 620. С. 197; Ч. 3. № 771. С. 189.

⁶⁹ Там же. Ч. 2. № 622. С. 199; № 629. С. 212.

⁷⁰ Там же. Ч. 2. № 619. С. 196.

⁷¹ Там же. Ч. 2. № 629. С. 213; Ч. 3. № 692. С. 53.

⁷² Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 620. С. 198; Ч. 3. № 712. С. 106, № 789. С. 216.

⁷³ Там же. Ч. 2. № 604. С. 190, № 622. С. 199, 200, № 647. С. 226, № 654. С. 233; Ч. 3. № 692. С. 53, № 788. С. 214.

⁷⁴ Там же. Ч. 2. № 315. С. 92, № 622. С. 19, Ч. 3. № 692. С. 54.

⁷⁵ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 622. С. 199, № 627. С. 211; Ч. 3. № 692. С. 53.

⁷⁶ Там же. Ч. 3. № 692. С. 55.

⁷⁷ Там же. Ч. 2. № 269. С. 46, № 321. С. 98, № 329. С. 103; Ч. 3. № 789. С. 216.

⁷⁸ Там же. Ч. 2. № 630. С. 215.

⁷⁹ Там же. Ч. 2. № 619. С. 196.

⁸⁰ Там же. Ч. 2. № 622. С. 199.

⁸¹ Там же. Ч. 2. № 622. С. 199, Ч. 3. № 692. С. 54.

⁸² Там же. Ч. 1. № 136. С. 100; Ч. 2. № 269. С. 46, № 321. С. 99, № 466. С. 158, № 467. С. 159, № 469. С. 159, № 470. С. 159.

⁸³ Там же. Ч. 3. № 692. С. 55.

⁸⁴ Там же. Ч. 2. № 315. С. 92, № 611. С. 192.

⁸⁵ Там же. Ч. 2. № 469. С. 159, № 470. С. 159, № 541. С. 174, № 620. С. 197, № 647. С. 226; Ч. 3. № 788. С. 214.

⁸⁶ Там же. Ч. 2. № 611. С. 192, № 620. С. 198.

⁸⁷ Там же. Ч. 2. № 617. С. 193, № 618. С. 194, № 619. С. 195, № 620. С. 197, № 621. С. 198, № 622.

попали в монастырь в рассматриваемое время. Но надписи на трех из них⁸⁸ свидетельствуют, что они оказались в Троицком монастыре в XVI в.

Каковы же были предпочтения в отношении почитания перечисленных святых в данной обители? Иначе говоря, кого из них троицкие монахи особо выделяли и считали своими наиболее надежными небесными заступниками?

Приблизиться к ответу на поставленный вопрос позволяет обиходник 1590 г. Согласно данному источнику, праздники лишь немногих из названных выше святых отмечались в Троице-Сергиевом монастыре особыми «кормами» или пиршествами. Группу этих угодников составляли Алексей митрополит, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, князь Владимир, Димитрий Прилуцкий, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Михаил Черниговский, Никон Радонежский, Петр митрополит, Сергей Радонежский и Феодосий Печерский⁸⁹.

Практика указанных «кормов» свидетельствует об особом признании в монастыре названных святых. Они в глазах его насельников стояли явно выше всех остальных российских подвижников благочестия.

Как и раньше, «кормы» в дни празднования памяти святых не были одинаковы, напротив, они отличались по количеству и качеству блюд и напитков. Самый скромный «корм» составляли «рыба да пиво сычено»⁹⁰. Он полагался в праздники святых Михаила Черниговского, Димитрия Прилуцкого, Феодосия Печерского и князя Владимира⁹¹.

Более богатый «корм» – «колачи да рыба, по три меры меду»⁹² – подавался в праздники святых Варлаама Хутынского и Алексея митрополита⁹³. По-видимому, сходный по богатству стол – «ества, рыба и по три меры меду»⁹⁴ – бывал в праздники святых Леонтия Ростовского, Кирилла Белозерского, Бориса и Глеба⁹⁵.

С. 198–200, № 623. С. 200–203, № 624. С. 203–206, № 627. С. 211.

⁸⁸ Там же. Ч. 2. № 618. С. 195, № 619. С. 197, № 620. С. 198.

⁸⁹ Указ о трапезах Троицкого... С. 215–219.

⁹⁰ Там же. С. 115.

⁹¹ Там же. С. 215, 217, 219.

⁹² Там же. С. 216.

⁹³ Там же. С. 216, 217.

⁹⁴ Там же. С. 219.

⁹⁵ Там же. С. 219.

Как мы помним, рыба и три меры меда полагались в праздники только великих святых, то есть тех, что обладали самым высоким статусом. Таковыми в первой половине XVI в. в Троицком монастыре признавались только митрополиты Петр и Алексей, во второй же половине этого столетия к ним прибавились Варлаам Хутынский, Леонтий Ростовский, Кирилл Белозерский, Борис и Глеб.

Несколько более обильный «корм» подавался в праздник Петра митрополита – «колачи да изъеда, да рыба и по три меры меду»⁹⁶.

Наконец, самые богатые столы имели место в праздники св. Никона Радонежского – «калаци да рыба, да икра, пироги и оладьи, да по четыре меры меду»⁹⁷ и св. Сергия Радонежского – «корм большей, колачи и рыба, пироги и оладьи, да по пяти мер меду»⁹⁸.

Для избранной темы важно, что в обиходнике 1590 г. указаны виды богослужений, полагавшихся в праздники святых, – либо «бдение» (всенощное бдение), либо «большая вечерня» (великая вечерня). Конечно, всенощное бдение обозначало более высокий статус святых по сравнению с подвижниками благочестия, в праздник которых отправлялась великая вечерня. В день памяти одного из святых – Михаила Черниговского – вид богослужения вообще не отмечен.

В обиходнике 1590 г. явно прослеживается соответствие между видами богослужений и богатством «кормов». Так, святым (князь Владимир, Димитрий Прилуцкий, Михаил Черниговский, Феодосий Печерский), в дни памяти которых подавался самый бедный «корм», полагалась лишь «большая вечерня». В праздники же остальных упомянутых подвижников благочестия, отмечавшиеся более обильными «кормами», осуществлялось всенощное бдение.

Следовательно, по разнице в видах богослужений и в богатстве «кормов» можно определить различия в степени почитания упомянутых святых или, иными словами, их иерархию в представлении монастырского сообщества.

⁹⁶ Там же. С. 216.

⁹⁷ Там же. С. 216.

⁹⁸ Там же. С. 215.

Исключительную значимость некоторых святых для этого сообщества обозначали посвященные им храмы в Троице-Сергиевом монастыре. В нем имелись церкви Сергия Радонежского (1512–1513)⁹⁹ и Никона Радонежского (1548)¹⁰⁰. Кроме того, в своем вотчинном селе Кеясове монастырь построил в 1547 г. церковь Алексея митрополита¹⁰¹. Последний случай обозначает очень высокий статус данного святого в глазах троицких монахов, что позволяет несколько скорректировать отмеченное выше соответствующее свидетельство обиходника 1590 г.

Суммировав все приведенные выше свидетельства, иерархию особо почитаемых в Троицком монастыре русских святых во второй половине XVI в. можно представить в следующем виде. На ее низшей ступени находился святой Михаил Черниговский. На более высокой ступени стояли Димитрий Прилуцкий, Феодосий Печерский и князь Владимир. На еще более высокой ступени – Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский и Леонтий Ростовский. Над ними – митрополиты Петр и Алексей. Еще выше – Никон Радонежский. И на вершине иерархии – преп. Сергий.

Всех этих святых, как мы помним, сообщество Троицкого монастыря особо выделяло и почитало еще в первой половине XVI в. И тогда в данной обители наивысшим статусом обладали «свои» святые Никон и Сергий. По-прежнему на третьей сверху ступени в иерархии стояли святители Петр и Алексей. Положение же в названной иерархии некоторых из остальных подвижников несколько изменилось. Но изменения эти не носили принципиального характера.

Явное подчеркивание высокого статуса в Троице-Сергиевом монастыре своих и московских святых не являлось чем-то исключительным для XVI в. В следующих параграфах данной главы будет показано, что подобная практика с большей или меньшей определенностью прослеживается и в ряде других важных духовных центров России того времени. Вероятно, это была одна из ведущих

⁹⁹ Краткий летописец Святотроицкия... С. 20.

¹⁰⁰ Там же. С. 21.

¹⁰¹ Иларий, Арсений. Ч. 2. № 327. С. 103.

тенденций в духовной жизни XVI столетия.

Следует отметить также, что если в Троицкий обиходник, составленный между 1533 и 1547 гг., были внесены имена святых Исаии, Исидора и Игнатия Ростовских, Феодора Ярославского и Стефана Пермского¹⁰², то в обиходнике 1590 г. какие-либо упоминания о них отсутствуют. Значит, названные пять святых выпали к 1590 г. из числа избранных подвижников, особо почитавшихся в Троице-Сергиевой обители.

Не попал в это число и ни один из многочисленных святых, которых, как установлено выше, стали почитать в том же монастыре во второй половине XVI в.

4. 2. Кирилло-Белозерский монастырь

Вопрос о почитании русских святых в Кирилло-Белозерском монастыре затронул А. Дмитриевский¹⁰³. Значительно более подробно ту же тему раскрыл Н.К. Никольский. Он выявил значительную часть имен русских святых, памяти которых праздновались в упомянутом монастыре во второй половине XVI в., и указал на обрядовые особенности этого празднования¹⁰⁴. В настоящей работе будут рассмотрены вопросы истории почитания русских святых в Кирилло-Белозерском монастыре, недостаточно изученные названными авторами. Основное внимание будет уделено выяснению предпочтений сообщества монахов Кирилло-Белозерского монастыря в отношении культов упомянутых святых.

Иными словами, будет сделана попытка определить состав наиболее значимых русских святых для сообщества насельников данной обители. Источниками по этой теме являются обиходники Кирилло-Белозерского монастыря трех редакций. Первая из них полностью опубликована¹⁰⁵, выдержки из второй и третьей приведены Н.К. Никольским¹⁰⁶. Первую редакцию (далее в этом параграфе – О-1) он датировал приблизительно 1560-ми гг.¹⁰⁷, вторую (далее в этом

¹⁰² Троицкие столовые обиходники... С. 19–20.

¹⁰³ Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Вып. 1. С. 156–157, 179–180, 182, 184–187, 193.

¹⁰⁴ Никольский. Т. 2. С. 236–263.

¹⁰⁵ Там же. С. 285–388.

¹⁰⁶ Там же. С. 251–263.

¹⁰⁷ Там же. С. 265.

параграфе – О-2) – временем царствования Федора Ивановича¹⁰⁸ (1584–1598), третью (далее в этом параграфе – О-3) – концом XVI – началом XVII в.¹⁰⁹ Кроме того, в работе использованы опись упомянутого монастыря 1601 г. (далее в этом параграфе – Опись 1601 г.) и некоторые другие документы.

В первой главе О-1 отмечены памяти двадцати одного русского святого: князя Феодора Ярославского, князя Михаила Черниговского, Сергия Радонежского, Авраамия Ростовского, Варлаама Хутынского, Никона Радонежского, Петра митрополита, Димитрия Прилуцкого, Алексея митрополита, Стефана Пермского, князей Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Антония Печерского, Исидора Ростовского, Исаии Ростовского, Никиты Переславского, Леонтия Ростовского, Игнатия Ростовского, Кирилла Белозерского, княгини Ольги и князя Владимира¹¹⁰.

Важно, что в О-1 не просто названы дни празднования памятей этих святых, а и указано, в каких конкретно монастырских книгах содержались их жития, которые предназначались для чтения в храмах и в трапезной палате¹¹¹. Например, согласно О-1, в праздник Кирилла Белозерского «в навечерие чтут Житие его, а досталь на праздник дочитают на заутрени; и за столом в Торжественике 60 пол-4 листа»¹¹². Вероятно, в некоторых из тех же книг, особенно в часто упоминаемых Минеях, содержались и службы святым. Таким образом, О-1 призван был облегчить доступ к текстам, использовавшимся в практиках почитания святых.

О-1 косвенно свидетельствует и о том, что Кириллов монастырь занимался, так сказать, комплектованием своего книжного собрания житиями и службами почитаемых святых.

В О-1 присутствует четвертая глава под названием «Сий указ новым чудотворцам, на кийждо день указася коемуждо праздновати», в которой перечислены памяти следующих одиннадцати святых: Иоанна Новгородского,

¹⁰⁸ Там же. С. 271.

¹⁰⁹ Там же. С. 273, 279.

¹¹⁰ Там же. С. 285–293.

¹¹¹ Там же. С. 266.

¹¹² Там же. С. 291.

Никона Радонежского, князя Александра Невского, Михаила Клопского, Павла Обнорского, Макария Колязинского, Ионы митрополита, Зосимы Соловецкого, Пафнутия Боровского, Дионисия Глушицкого, Александра Свирского¹¹³. Но при этом не названа ни одна книга, в которой содержались бы жития или службы, посвященные данным святым. Впрочем, такая книга по поводу праздника Никона Радонежского указана, как мы видели, в первой главе О-1.

Все перечисленные здесь святые были объявлены к общероссийскому празднованию на Макариевском церковном соборе 1547 г. Цитированный заголовок четвертой главы прямо говорит, что она составлена на основании указа этого собора, присланного в Кирилло-Белозерский монастырь¹¹⁴. Следовательно, можно предположить, что святые, отмеченные в первой главе О-1, почитались в Кирилло-Белозерском монастыре до 1547 г., по крайней мере, – в первой половине XVI в.

В шестой главе О-1 обозначены различные ритуальные особенности празднования памяти святых. Кроме большинства подвижников, фигурирующих в первой главе, в ней названы четверо святых из списка четвертой главы: Иоанн Новгородский, Михаил Клопский, Пафнутий Боровский и Александр Свирский, а также отсутствующий и в первой, и в четвертой главах Авраамий Смоленский¹¹⁵. Из сказанного, вероятно, следует, что культы этих святых утвердились в Кирилло-Белозерском монастыре между 1547 г. и 1560-ми гг.

Н.К. Никольский обратил внимание на то, что, согласно обиходникам всех трех редакций, памяти фигурирующих в них подвижников праздновались с разной степенью торжественности. В частности, звоны к службам в праздники этих святых отличались количеством употреблявшихся в них колоколов. Наиболее торжественным являлся звон во все колокола, менее торжественным – звон без большого колокола¹¹⁶. Логично полагать, что чем более значим был святой для насельников монастыря, тем большее количество колоколов призывало к

¹¹³ Там же. С. 296.

¹¹⁴ Там же. С. 241.

¹¹⁵ Там же. С. 305, 315, 317, 324, 325.

¹¹⁶ Там же. С. 251.

посвященной ему службе. Следовательно, по разнице в соответствующих звонах можно определить и разницу в предпочтениях кирилловских монахов в отношении культов упомянутых святых.

По О-1, звон во все колокола полагался к службам Сергию Радонежскому, Варлааму Хутынскому, Петру митрополиту, Феодосию Печерскому, Леонтию Ростовскому, Кириллу Белозерскому, князю Владимиру, Борису и Глебу¹¹⁷. Звон без большого колокола следовал к службам Ярославским чудотворцам, Михаилу Черниговскому, Авраамию Ростовскому, Никону Радонежскому, Макарию Колязинскому, Стефану Пермскому, Пафнутию Боровскому, Исидору Ростовскому, Исаие Ростовскому, Игнатию Ростовскому, Александру Свирскому¹¹⁸. В дни празднования памяти святых Иоанна Новгородского, Михаила Клопского, Алексея митрополита, Антония Печерского, Никиты Переславского, Авраамия Смоленского звон не указан¹¹⁹.

Согласно О-1, в праздники некоторых святых монастырской братии полагались дополнительные особые кушанья, напитки, или то и другое вместе. Надо думать, эти дополнения входили в состав обычая почитания самых значимых в монастыре подвижников благочестия, о чем свидетельствует, как мы помним, соответствующая практика Троице-Сергиева монастыря. По О-1, таких святых было всего десять: Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Стефан Пермский, Феодосий Печерский, Леонтий Ростовский, Кирилл Белозерский, князя Владимир, Борис и Глеб¹²⁰.

Как видим, данный список очень близок к тому перечню святых, к службе которым полагалось звонить во все колокола. Расхождения между этими списками заключаются лишь в том, что во втором из них отсутствует имя Варлаама Хутынского и, наоборот, присутствуют имена Стефана Пермского и Алексея митрополита. Второй список несколько корректирует первый, а в сумме они обозначают одиннадцать самых почитаемых святых в Кирилло-Белозерском

¹¹⁷ Там же. С. 307, 308, 311, 317, 318–320, 321, 324.

¹¹⁸ Там же. С. 307, 308, 309, 317, 318.

¹¹⁹ Там же. С. 305, 315, 317, 318, 324.

¹²⁰ Там же. С. 307, 311, 316, 317, 318–319, 320, 321, 324.

монастыре 1560-х гг. Это Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Стефан Пермский, Феодосий Печерский, Леонтий Ростовский, Кирилл Белозерский, Варлаам Хутынский, князь Владимир, Борис и Глеб.

Чем же был обусловлен состав данного пантеона? Приблизиться к решению поставленного вопроса позволяет анализ святцев богослужебного сборника начала XV в., принадлежавшего самому св. Кириллу Белозерскому. В основном тексте указанной рукописи присутствуют памяти Феодосия Печерского, Леонтия Ростовского, князей Владимира, Бориса и Глеба¹²¹. Значит, эти пять святых почитались в данной обители с первых лет ее существования. На полях тех же святцев разными почерками XV в. добавлены памяти святых Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Петра митрополита и Игнатия Ростовского¹²². Ясно, что их культы утвердились в монастыре еще в XV в.

По всей видимости, почитание преп. Кирилла стало формироваться в основанном им монастыре вскоре после его смерти, последовавшей в 1427 г., на что указывает посвященная ему служба, созданная вскоре после его кончины¹²³. К 1448 г. культ этого святого уже был признан в Москве¹²⁴.

Итак, девять святых из тех одиннадцати, что составили список самых значимых подвижников благочестия в Кирилло-Белозерском монастыре 1560-х гг., почитались в нем еще в XV в. Следовательно, именно этой давностью во многом обусловлен их высокий статус в глазах монахов обители.

По О-2 и припискам к О-1, то есть ближе к концу XVI в., в монастыре кроме упомянутых выше стали торжественно праздновать памяти святых Зосимы Соловецкого¹²⁵, Савватия Соловецкого¹²⁶, Прокопия Устюжского¹²⁷ и Стефана

¹²¹ Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (КБИАХМЗ). РК-136. КП-405. Л. 163, 172, 194, 201; Прохоров Г.М., Розов Н.Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 359–360; Никольский. Т. 2. С. 398.

¹²² КБИАХМЗ. РК-136. КП-405. Л. 44 об., 75, 108, 174 об.; Прохоров Г.М., Розов Н.Н. Перечень книг Кирилла... С. 359–360; Никольский. Т. 2. С. 398.

¹²³ Голубинский, 1903. С. 279; Яблонский В. Пахомий Серб... С. 175–176; Преподобный Кирилл Белозерский. С. 204; Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 67–95.

¹²⁴ Голубинский, 1903. С. 74.

¹²⁵ Никольский. Т. 2. С. 251.

¹²⁶ Там же. С. 251, 273.

¹²⁷ Там же. С. 320.

Махрицкого¹²⁸. По О-3 и припискам к О-1, следовательно, на рубеже XVI и XVII вв., к посвященным им службам звонили во все колокола¹²⁹. Такой же звон полагался тогда к службам Авраамию Ростовскому, Димитрию Прилуцкому и Алексею митрополиту¹³⁰. Таким образом, статус указанных пяти святых в глазах кирилловских монахов с середины XVI в. к концу XVI – началу XVII в. существенно повысился.

Одним из наиболее очевидных выражений высокого признания культа святого в какой-либо обители является сооружение и функционирование в ней посвященной ему церкви. В Кирилло-Белозерском монастыре в XVI в. были созданы такие храмы во имя русских святых: придел Кирилла Белозерского церкви Иоанна Предтечи (1531–1534), придел князя Владимира (1554) Успенского собора, церковь Сергия Радонежского (1560), придел Дионисия Глушицкого (1560 или 1594) названной церкви Сергия, придел Кирилла Белозерского (1585) Успенского собора¹³¹. Появление храмов Кирилла Белозерского, Сергия Радонежского и князя Владимира вполне укладывается в давнюю традицию их почитания в обители, несмотря на то, что придел, посвященный последнему из этих святых, построен по заказу светского лица¹³². Создание же придела Дионисия Глушицкого обозначило тенденцию, заключающуюся в особом почитании в монастыре святых соседних земель.

Некоторые дополнительные черты почитания в Кирилло-Белозерском монастыре русских святых на рубеже XVI и XVII вв. и, в какой-то мере, в предшествовавшее время позволяет выявить Описание 1601 г. Согласно ей, на иконах и в стенописях обители были представлены следующие русские подвижники благочестия: Авраамий Ростовский, Александр Свирский, Алексей митрополит, Антоний Печерский, Антоний Римлянин, Антоний Сийский, князь Борис, Варлаам Хутынский, Василий Блаженный, князь Владимир, князь Глеб, Димитрий

¹²⁸ Там же. С. 320.

¹²⁹ Там же. С. 251, 252.

¹³⁰ Там же. С. 251, 252.

¹³¹ ОКБМ. С. 245, 246, 264, 266–267.

¹³² Там же. С. 246.

Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Зосима Соловецкий, Иаков Ростовский, Игнатий Ростовский, юродивый Иоанн Московский, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Иона Новгородский, Иосиф Волоцкий, Исаия Ростовский, юродивый Исидор Ростовский, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Макарий Колязинский, юродивый Максим Московский, Мартиниан Белозерский, Никита Новгородский, Никита Переславский, Павел Обнорский, Петр митрополит, Петр царевич Ростовский, Савва Сторожевский, Савватий Соловецкий, Сергей Радонежский, Стефан Пермский, Феодор Ярославский и сыновья его Давид и Константин, Феодосий Печерский¹³³.

Значит, перечисленные святые в большей или меньшей степени почитались в Кирилло-Белозерском монастыре. С учетом же всех названных выше подвижников в монастыре к исходу XVI в. почитали 51 русского святого.

Но нам важно установить не только сам факт почитания какого-либо святого, а степень такого почитания. И в этом нам поможет дальнейший анализ Описи 1601 г.

Изображения указанных святых для нужд раскрытия нашей темы следует разделить на четыре группы. Первую, самую существенную из них, составляли иконы деисусных рядов, являвшихся одними из важнейших элементов иконостасов. Несомненно, в такие ряды включались иконы только самых значимых для монастыря святых. Во вторую группу входили большие иконы, находившиеся в местных рядах иконостасов, на стенах или на столпах церквей. В силу своих размеров данные иконы должны были особо привлекать внимание верующих. Надо полагать, подавляющая часть этих образов была создана по инициативе насельников Кирилло-Белозерского монастыря, и меньшая – по заказу сторонних вкладчиков, но с санкции названной обители. Следовательно, такие иконы достаточно определенно выражали особую приверженность кирилловских монахов к культу того или иного святого. Третья группа включала в себя небольшие пядничные иконы и стенописные изображения святых, памяти которых,

¹³³ Никольский. Т. 2. С. 42–220.

по данным упомянутых обиходников, праздновались в монастыре более или менее торжественно. Четвертая группа состояла из подобных пядничных икон и изображений святых в многофигурной стенописи святых ворот монастыря. Памяти тех и других никак не были выделены в названных обиходниках. Поэтому образа данной группы представляли наименее значимых для монастыря святых.

Сохранившиеся произведения и Опись 1601 г. свидетельствуют, что в деисусные чины монастырских иконостасов включались с 1497 по 1595 г. иконы лишь семи русских святых. Далее имена последних перечислены с указанием дат написания их первых деисусных икон: Петр митрополит (около 1497 г.), Леонтий Ростовский (около 1497 г.), Кирилл Белозерский (около 1534 г.), Сергей Радонежский (около 1534 г.), князь Владимир (около 1554 г.), Алексей митрополит (около 1595 г.), Исаия Ростовский (около 1595 г.)¹³⁴.

На иконах второй группы были представлены следующие подвижники благочестия: Кирилл Белозерский, Сергей Радонежский; московские святители Петр, Алексей и Иона; ростовские святые Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков, Авраамий, Исидор и Петр царевич; князья Владимир, Борис и Глеб, преподобные Дионисий Глушицкий, Димитрий Прилуцкий и Павел Обнорский¹³⁵.

В третью группу входили изображения святых Александра Свирского, Антония Печерского, Варлаама Хутынского, Зосимы Соловецкого, Иоанна Новгородского, Макария Колязинского, Никиты Переславского, Савватия Соловецкого, Стефана Пермского, Феодосия Печерского, Феодора, Давида и Константина Ярославских.

Четвертая группа состояла из изображений святых Антония Римлянина, Антония Сийского, Василия Блаженного, юродивого Иоанна Московского, Иосифа Волоцкого, юродивого Максима Московского, Мартиниана Белозерского, Никиты Новгородского и Саввы Сторожевского.

Следует подчеркнуть, что чаще всего в храмах и даже на стенах хозяйственных построек монастыря присутствовали иконы Кирилла

¹³⁴ Лелекова О.В. Иконостас Успенского собора... С. 64; ОКБМ. С. 99, 101, 157, 253, 254, 265.

¹³⁵ ОКБМ. С. 44, 46, 47, 48, 53, 74, 76, 77, 79, 82, 83, 99, 102, 117, 118, 158, 159, 161, 162.

Белозерского¹³⁶. Соответственно и память его праздновалась в обители с наибольшей торжественностью¹³⁷. Значит, монастырское сообщество ставило «своего» подвижника благочестия выше всех остальных святых.

Суммировав все вышесказанное, можно предложить следующие выводы. В XVI в., особенно ближе к его концу, в Кирилло-Белозерском монастыре в большей или меньшей степени почиталась значительная часть признанных тогда русских святых. Однако лишь культы избранных чудотворцев получили особое признание у кирилловских монахов. Разумеется, свой святой Кирилл обладал наивысшим статусом среди всех остальных почитаемых в монастыре подвижников. Несколько ниже стояли три группы святых: московские святители с примыкающим к ним Сергием Радонежским, чудотворцы Ростова – центра епархии, к которой принадлежал Кириллов монастырь, и подвижники соседних земель Дионисий Глушицкий, Димитрий Прилуцкий, Павел Обнорский. Сходным статусом почитания обладали культы Владимира, Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Варлаама Хутынского, Стефана Пермского, Зосимы и Савватия Соловецких.

4. 3. Соловецкий монастырь

До нас дошел исключительный по полноте состав документов Соловецкого монастыря, позволяющий достаточно определенно решить поставленную проблему. Имеются в виду две группы источников. Первую из них составляют рукописные книги, отражающие богослужебную практику Соловецкого монастыря, – такие, как церковные уставы, псалтири с воследованием, требники, минеи, богослужебные сборники, месяцесловы и т. п. Точнее, в настоящей работе используются, за одним исключением, не сами эти источники, а их подробные научные описания, содержащие указания на присутствующие в них данные о почитании русских святых¹³⁸. Вторая группа включает в себя пять монастырских описей: 1514, 1549, 1570, 1582 и 1597 гг.¹³⁹

Сначала обратимся к источникам первой группы. Старейшим из них является

¹³⁶ Там же. С. 44, 46, 48, 99, 101, 106, 114, 116, 118, 158, 159, 162, 213, 215, 216, 217, 219, 224.

¹³⁷ Никольский. Т. 2. С. 256, 318–319, 320.

¹³⁸ ОРСМ. Ч. 1, 2, 3.

¹³⁹ ОСМ. С. 29, 169.

псалтирь с воследованием, которая, очевидно, принадлежала самому основателю Соловецкого монастыря св. Зосиме, о чем в ней почерком середины XVI в. сказано: «Сиа святаа книга псалтырь с следованиемъ Зосимы чудотворца соловецкаго, а правил по ней правило сам Зосима чудотворец, и ис казны ее не давати никому, дръжати по келиам, кроме игуменова благословения»¹⁴⁰. Уже в первой описи Соловецкой обители 1514 г. эта книга обозначена как «Псалтыря Изосимовская следованием»¹⁴¹. Ныне ее датируют либо серединой XV в.¹⁴², либо третьей четвертью того же столетия¹⁴³. Так или иначе, но ясно одно: данная псалтирь использовалась в богослужебной практике Соловецкого монастыря первых десятилетий его существования. Таким образом, «Псалтирь Зосимы» представляет собой своего рода отправную точку в рассмотрении предложенной темы.

В месяцесловной части названной псалтири содержатся памяти лишь следующих немногих русских святых: Петра митрополита¹⁴⁴, преподобного Феодосия Печерского¹⁴⁵, князя Владимира¹⁴⁶, князей Бориса и Глеба¹⁴⁷. Теперь трудно определить, все ли это почитавшиеся в Соловецком монастыре того времени русские подвижники благочестия, поскольку до нас не дошли другие столь же ранние его богослужебные книги. Однако маловероятно, чтобы данный список мог быть существенно расширен. Состав его весьма характерен. В нем присутствуют имена четырех древнейших русских святых, живших в домонгольскую эпоху, и только один – более позднего времени – Петр митрополит.

В первой и пятой главах настоящей работы описано начало становления культов Зосимы и Савватия в Соловецком монастыре в 1470–1480-е гг. В той же пятой главе показано, что эти «свои» святые были в последующем самыми

¹⁴⁰ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 407. С. 423; ОСМ. С. 212.

¹⁴¹ ОСМ. С. 34, 213.

¹⁴² Там же. С. 212.

¹⁴³ Борисова Т.С. Псалтирь преподобного Зосимы, Соловецкого чудотворца // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. М., 2003. Вып. 17. С. 150.

¹⁴⁴ Псалтирь с воследованием // ГИМ. Синодальное собр. № 708. Л. 254.

¹⁴⁵ Там же. Л. 278 об.

¹⁴⁶ Там же. Л. 292 об.

¹⁴⁷ Там же. Л. 295 об.

значимыми подвижниками благочестия для сообщества данной обители¹⁴⁸.

Очевидно, существенное расширение круга почитаемых в Соловецком монастыре русских святых произошло в конце XV в. Свидетельством чему являются служебник, церковный устав и минея, которые заказал для своей обители в 1494 г. соловецкий игумен Досифей. Надо полагать, данные книги использовались в монастырской культовой практике не только в первое время после их создания, а и в XVI–XVII вв., что подтверждается приписками в некоторых из них, относящимися к последним двум столетиям¹⁴⁹.

В православной литургии при совершении проскомидии над третьей просфорой полагается поминать наиболее почитаемых святых. В тексте литургии служебника Досифея 1494 г. в соответствующем месте из всех русских святых названы только Петр митрополит, а также князья Борис и Глеб¹⁵⁰. Но не только этих русских угодников Божиих почитали на Соловках в то время. Устав Досифея 1494 г. предписывал праздновать памяти следующих русских святых: Михаила и Феодора Черниговских, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Петра митрополита, Димитрия Прилуцкого, Алексея митрополита, Ионы митрополита, князей Бориса и Глеба, Антония Печерского, Леонтия Ростовского, Игнатия Ростовского, Кирилла Белозерского и князя Владимира¹⁵¹.

Сборник Досифея 1494 г., обозначенный на переплете как «Менея новым чудотворцом»¹⁵², включает в себя службы и другие песнопения русским святым Михаилу и Феодору Черниговским, Сергию Радонежскому, Петру митрополиту, Димитрию Прилуцкому, Алексею митрополиту, Ионе митрополиту, Феодосию Печерскому, Евфимию Новгородскому, Антонию Печерскому, Борису и Глебу, Игнатию Ростовскому, князю Владимиру, Леонтию Ростовскому и Савве Вишерскому. В том же сборнике присутствуют жития русских святых Петра митрополита, Игнатия Ростовского, Леонтия Ростовского, Димитрия Прилуцкого,

¹⁴⁸ См. параграф 26-й в 1-й главе и параграф 6-й в 5-й главе настоящей работы.

¹⁴⁹ ОРСМ. Ч. 3. № 704 (1024). С. 16, 18, 19, № 766 (1128). С. 178–179.

¹⁵⁰ Там же. Ч.3. № 704 (1024). С. 18.

¹⁵¹ Там же. Ч. 3 № 766 (1128). С. 178.

¹⁵² ОРСМ. Ч. 2 .№ 616 (518). С. 358; ОСМ. С. 218–219.

Алексея митрополита, Саввы Вишерского, Михаила Черниговского и боярина его Феодора, князя Владимира, княгини Ольги, Сергия Радонежского, Никона Радонежского и Сказание о Борисе и Глебе¹⁵³. В другом соловецком сборнике конца XV в., вложенном Досифеем, имеются Житие Варлаама Хутынского и Слово на его преставление¹⁵⁴. В минее на сентябрь конца XV в., которая, как полагают, написана по заказу того же Досифея, имеются жития святых Иоанна Новгородского и Феодора Ярославского¹⁵⁵.

Наличие в основных богослужебных книгах Соловецкого монастыря конца XV в. памятей, служб и житий, относящихся к названным выше двадцати одному святому, свидетельствует о почитании этих последних в данной обители того времени. Важно отметить, что в составе перечисленных подвижников благочестия присутствует подавляющее большинство общепризнанных в то время русских святых, а также некоторые из тех, чье почитание тогда только начинало приобретать общерусский характер. Таковы Иона митрополит, Никон Радонежский, Евфимий Новгородский, Савва Вишерский, Иоанн Новгородский и Феодор Ярославский. В целом же книги Досифея конца XV в. как бы предписывали почитать всех известных тогда русских святых – и древних киевских, и среднерусских, и московских, и новгородских, и севернорусских.

Пожалуй, вот эта обобщающая тенденция, нацеленная на максимально возможную в тех условиях полноту отражения культов русских святых, является одной из важнейших черт комплекса богослужебных книг Досифея конца XV в. Именно в конце XV – начале XVI в. создается значительное количество сборников служб русским святым, бытовавших в различных духовных центрах страны¹⁵⁶. Значит, указанная тенденция имела тогда общероссийский характер, что в

¹⁵³ ОРСМ. Ч. 2. № 616 (518). С. 358–368.

¹⁵⁴ ОСМ. С. 205.

¹⁵⁵ ОРСМ. Ч. 2. № 617 (500). С. 373, 374.

¹⁵⁶ См.: Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 193–194; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских... № 866 (328). С. 156–157; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 2. № 488. С. 210–215; Описание рукописей Чудовского... № 151 (98). С. 80–82; Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... № 284 (378). С. 321–322.

значительной степени было порождено процессом формирования единого Русского государства.

В XVI в., судя по бытовавшим в Соловецком монастыре богослужебным книгам, список почитавшихся в нем русских святых продолжал активно пополняться. Особенно наглядно это демонстрирует все тот же досифеев устав 1494 г., в котором на полях позднее, очевидно, в XVI столетии были приписаны памяти святых Иоанна Новгородского, Савватия Соловецкого, Никона Радонежского, Александра Невского, Михаила Клопского, Павла Комельского, Макария Колязинского, Зосимы Соловецкого, Пафнутия Боровского, Дионисия Глушицкого и Александра Свирского¹⁵⁷.

Из других соответствующих книг явствует, что в Соловецком монастыре XVI в. кроме вышеуказанных святых почитали Исидора Ростовского, Исаию Ростовского, Авраамия Ростовского, Петра царевича Ростовского (Ордынского), Никиту Новгородского, Прокопия Устюжского, Федора, Давида и Константина Ярославских, Стефана Пермского, Николу Кочанова, Амфилохия Глушицкого, Иакова Ростовского, Меркурия Смоленского, Никиту Переславского, Евфросина Псковского, Авраамия Смоленского, Антония Римлянина, Савву Звенигородского (Сторожевского), Петра и Февронию Муромских, Максима Московского, Иосифа Волоцкого, Григория Велешемского (Пельшемского)¹⁵⁸.

В общей сложности к концу XVI в. в Соловецком монастыре в той или иной форме почитались 53 русских святых. Это большинство общепризнанных отечественных подвижников благочестия того времени.

Однако при чтении столь длинных перечней имен святых неизбежно возникают следующие вопросы. Почитались ли все эти подвижники в Соловецком монастыре в одинаковой степени? Поднималось ли в нем их почитание над чисто формальным или этикетным уровнем? Были ли такие святые, которых почитали

¹⁵⁷ ОРСМ. Ч. 3. № 766 (1128). С. 178–179.

¹⁵⁸ ОРСМ. Ч. 2. № 617 (500). С. 368, № 622 (507). С. 396, 399, № 628 (510). С. 429–430, № 631 (514). С. 438–439, 443–445, № 636 (811). С. 464–465, № 639 (805). С. 476, 478–482, № 641 (834). С. 488–495, № 643 (830). С. 497–498, № 644 (850). С. 500–501; ОРСМ. Ч. 3. № 712 (1026). С. 54, № 713 (1029). С. 58, № 731 (1031). С. 143, № 828 (711). С. 271–272, 274, № 829 (761). С. 277–279, № 830 (766). С. 285–286.

совершенно особо, которым молились чаще, чем только в день празднования их памяти, которых просили о помощи и заступничестве, может быть, ежедневно?

Обнаружить источники, прямо отвечающие на поставленные вопросы, ныне вряд ли возможно. К счастью, есть документы, которые для ответов на них предоставляют косвенную информацию, правда, только лишь для XVI в. Речь идет об упоминавшихся описях Соловецкого монастыря. Ими, в частности, в монастырских храмах были зафиксированы различные иконы. Логично предположить, что наличие среди последних образов русских святых должно свидетельствовать об особом почитании в обители именно этих подвижников. Под углом зрения данной гипотезы рассмотрим соловецкие описи XVI в.

Согласно самой ранней из них, составленной в 1514 г., во всем монастыре существовала единственная пядничная, то есть совсем небольшая икона одного русского святого Кирилла Белозерского (здесь и далее не берутся в расчет образа местных подвижников Зосимы и Савватия). Она находилась в Преображенском соборе¹⁵⁹. Выходит, из не менее чем девятнадцати русских святых, память которых отмечалась в Соловецком монастыре с конца XV в., к 1514 г. действительно живым и глубоким почитанием пользовался только преп. Кирилл. Возможно, такое исключительное отношение к нему объясняется тем, что преподобный Савватий Соловецкий начал свой путь монаха в Кирилло-Белозерском монастыре. А этот последний был основан упомянутым св. Кириллом, который, очевидно, поэтому в представлении начала XVI в. являлся предтечей соловецкой святости.

Следующая дошедшая до нас опись Соловецкого монастыря, составленная в 1549 г. (далее в этом параграфе – Опись 1549 г.), зафиксировала, очевидно, ту же пядничную икону Кирилла Белозерского в Преображенском соборе¹⁶⁰. Кроме того, в нем тогда присутствовала «икона девяти пядей на беле Сергиево видение»¹⁶¹. Судя по названию, на ней был представлен один из эпизодов жития преп. Сергия Радонежского, когда ему явилась Богородица с апостолами Петром и Иоанном. В

¹⁵⁹ ОСМ. С. 30.

¹⁶⁰ Там же. С. 41.

¹⁶¹ Там же. С. 40.

то время именно это явление считалось важнейшим событием жизни святого. Недаром икона «Явление святыя Богородица с двема апостолама святому Сергею» уже в 1446 г. находилась над его гробницей в Троице-Сергиевом монастыре¹⁶². Подобный по содержанию образ расположен над ней и в наши дни. Такие иконы называются двояко – и «Сергиевым видением», и «Явлением Богородицы с апостолами преподобному Сергию».

Для нашей темы немаловажно указание Описи 1549 г. на высоту (9 пядей) иконы «Сергиева видения» в Преображенском соборе. При длине пяди в 21–22 см, применявшейся на Соловках, высота данной иконы равнялась примерно 189–198 см (ниже при подобных пересчетах длина соловецкой пяди приводиться не будет). Столь большую икону могли заказать лишь те, кто был особо привержен культу св. Сергия. Возможно, одним из них являлся соловецкий игумен Филипп Кольчев. Значит, к 1549 г. в Соловецком монастыре необыкновенно усилилось почитание св. Сергия Радонежского, которое вышло тогда далеко за рамки обычного празднования его памяти.

Опись 1549 г. упоминает также икону «Еуфимей преподобный на золоте пядница»¹⁶³. Но определить, какой здесь имеется в виду святой, русский или иной православный, ныне не представляется возможным.

Как видим, из большой группы известных на Соловках русских святых к исходу первой половины XVI в. местные монахи особо выделяли и почитали только двух, Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского.

Положение в данном отношении начало меняться в середине XVI в., о чем свидетельствует следующая по времени опись Соловецкого монастыря 1570 г. (далее в этом параграфе – Опись 1570 г.). К этому времени в северной части местного ряда иконостаса Преображенского собора появился «образ местной на золоте, а на нем образов: Воскресение Христово, да Троица, да Усекновение главы Иоанна Предтечи, да святителя Никола чудотворца, да Стефан архидьякон, да Алексей митрополит, да Никита епископ, да Дмитрий Прилутцкой, да Изосима и

¹⁶² Повесть об ослеплении Василия II // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6. С. 502.

¹⁶³ ОСМ. С. 43.

Саватей Соловецкые чудотворцы, да Александр Свирский»¹⁶⁴. Подобные многочастные иконы довольно широко стали распространяться в России примерно с середины XVI в. На них изображали, кроме всего прочего, группы различных святых, состав которых определялся заказчиками данных произведений. На указанной же иконе соловецкие монахи кроме «своих» двух пожелали видеть еще четверых русских святых. Видимо, не случайно они как бы представляют Москву (святитель Алексей), Новгород (святитель Никита) и Русский Север (преподобные Димитрий Прилуцкий и Александр Свирский).

Опись 1570 г. указывает также на наличие в Преображенском соборе пядничных икон «Пречистые на престоле, посторонь Никита епископ», надо полагать, это новгородский святой; «Три митрополиты», очевидно, – Петр, Алексей и Иона, московские чудотворцы; «Варлам чудотворец»¹⁶⁵, по-видимому, – основатель Новгородского Хутынского монастыря.

Та же опись зафиксировала в Преображенском соборе «образ Борис и Глеб четырнатцати пядей золочены на левкасе»¹⁶⁶. Надо полагать, эта икона появилась в промежутке времени между освящением храма в 1566 г. или около того и составлением Описи 1570 г. Прямо-таки огромный вертикальный размер иконы, близкий к 294–308 см, свидетельствует о возросшем почитании святых страстотерпцев в Соловецком монастыре в то время, хотя, как мы помним, они хорошо были известны здесь с середины предшествовавшего столетия.

Согласно Описи 1570 г., в приделе Архангела Михаила Преображенского собора находился «образ Николы чудотворца да Никиты епископа Новгородского чудотворца», в церкви Успения – «образ пядница на золоте Михаил Клопский»¹⁶⁷, в приделе Иоанна Предтечи Успенской церкви – «образ Сергиево видение»¹⁶⁸. В монастыре тогда также числилась хоругвь, на одной из сторон которой были изображены «Явление архангела Рафаила Великому Пахомию в пещере, да Никола

¹⁶⁴ Там же. С. 58.

¹⁶⁵ Там же. С. 59.

¹⁶⁶ Там же. С. 61.

¹⁶⁷ Там же. С. 71.

¹⁶⁸ Там же. С. 71.

чюдотворец, да Никита епископ Новгородский»¹⁶⁹.

По описи Соловецкого монастыря 1582 г. (далее в этом параграфе – Описание 1582 г.), к тем, что были раньше в Преображенском соборе, добавились следующие пядничные иконы с изображениями русских святых: «Пречистые Умиление ... по полям Никита епископ да Иван архиепископ Ноугороцкие»¹⁷⁰, «Сергий чюдотворец»¹⁷¹, «Явление Пречистые со апостолы преподобному Сергию и Никону»¹⁷², «Явление пречистые со апостолы преподобному Сергию»¹⁷³, «Благовещение Пречистые под окладом, а во облаце Отец и Сын и Святой Дух с херувими, а по полям Борис и Глеб»¹⁷⁴, «Спасов образ на престоле, а по сторонь Предста Царица, а по другую Иоан Предтеча, а по полям Никола чюдотворец да Александр Свирской»¹⁷⁵, «Никита епископ да Иван архиепископ Ноугородцкие»¹⁷⁶, «Явление Пречистые со апостолы преподобному Сергию»¹⁷⁷.

В 1582 г. в соборе хранилось немало различных крестов. На одном из них кроме Распятия и других священных изображений были представлены святые Борис и Глеб, на другом – преподобные Сергий и Никон Радонежские¹⁷⁸.

Как мы помним, во время составления Описи 1570 г. в Преображенском соборе числилась огромная икона Бориса и Глеба – четырнадцати пядей в высоту. Согласно Описи 1582 г., эти святые были изображены на отдельных, но таких же по вертикальным размерам иконах, которые располагались на южном и северном подкупольных столпах собора¹⁷⁹. Получалось, что монументальные живописные фигуры князей – «мучеников Христовых», как они обозначены в названной описи, фланкировали центральный продольный неф храма. Следовательно, тогда их видел каждый шедший от главного западного входа в храм к его иконостасу. Надо думать,

¹⁶⁹ Там же. С. 75.

¹⁷⁰ Там же. С. 90.

¹⁷¹ Там же. С. 91.

¹⁷² Там же. С. 91.

¹⁷³ Там же. С. 91.

¹⁷⁴ Там же. С. 92.

¹⁷⁵ Там же. С. 92.

¹⁷⁶ Там же. С. 93.

¹⁷⁷ Там же. С. 93.

¹⁷⁸ Там же. С. 105–106.

¹⁷⁹ Там же. С. 96.

таким размещением икон была выражена какая-то важная идея в отношении почитания на Соловках этих святых.

На паперти собора, справа от его западного входа в 1582 г. находилась икона «Явление Пречистые со апостолы преподобному Сергию десятипядной на левкасе. Да на той же цки вверху Благовещение, да Покров Пречистые Богородицы, да собор архистратига Михаила»¹⁸⁰. Этот большой образ высотой 210–220 см как бы встречал каждого, входившего в храм, демонстрируя приверженность соловецких монахов почитанию Сергия Радонежского. Свидетельством, надо полагать, той же приверженности стала четырехпядная (84–88 см) икона св. Сергия, которая появилась к 1582 г. в местном ряду иконостаса придела Двенадцати апостолов Преображенского собора¹⁸¹.

К избранной теме имеет отношение следующее описание киота, находившегося в 1582 г. в приделе Иоанна Предтечи Успенской церкви: «Да на киоте Пречисты Воплощение, да 20 пророков. Да на киоте же по сторонам чудотворцы Зосима и Саватий, да преподобный Сергий, да Александр Свирский»¹⁸². Ясно, что для заказчиков киота эти четыре подвижника были наиболее чтимыми русскими святыми. О том, что на Соловках из всего сонма отечественных подвижников благочестия кроме Сергия Радонежского тогда особенно выделяли и Александра Свирского, говорит наличие в 1582 г. его пядничной иконы на центральном столпе монастырской трапезной палаты¹⁸³.

К моменту составления описи Соловецкого монастыря 1597 г. (далее в этом параграфе – Опись 1597 г.) в Преображенском соборе к тем, что были раньше, добавились следующие пядничные иконы русских святых: «Никола Кочанов»¹⁸⁴, «Пречистые стоящей со Младенцом, да на той же цки в подножии чудотворцы Сергий, Кирил, Зосима и Саватей»¹⁸⁵, «Максим Уродивый»¹⁸⁶, «Зосима и Саватей

¹⁸⁰ Там же. С. 97.

¹⁸¹ Там же. С. 100.

¹⁸² Там же. С. 102.

¹⁸³ Там же. С. 103.

¹⁸⁴ Там же. С. 121.

¹⁸⁵ Там же. С. 121.

¹⁸⁶ Там же. С. 122.

Соловецкие да Александр Свирский»¹⁸⁷, «Спас стоящей, а посторонь Пречистая, а по другую сторону Иван Предтеча, да на той же цки на полях Петр и Павел, да Матфей апостол, да Сергей преподобный»¹⁸⁸, «Борис и Глеб»¹⁸⁹. Кроме того, на северном столпе собора теперь разместились икона князя Бориса и икона князя Глеба, а также образ «Явление Пречистые со апостолы преподобному Сергию писан на краске, а во облаце Троица Святая, а наверху три празники: Благовещение, да Покров Богородицы, да собор архангела Михаила»¹⁹⁰. Совершенно очевидно, что последняя икона ранее находилась на паперти храма, а икона Глеба – на его южном столпе.

В приделе Зосимы и Савватия Преображенского собора к 1597 г. появился складень, на одной из частей которого были представлены «Пречистые образ со Младенцем стоящей, а у него Сергей чюдотворец в молении, да на полях шесть чюдотворцов, да мученица Екатерина, да Парасковгия»¹⁹¹.

В 1597 г. в приделе Двенадцати апостолов по-прежнему числилась икона Сергия Радонежского¹⁹². Киот же с изображениями преподобных Зосимы, Савватия, Сергия и Александра Свирского в этом году отсутствовал в приделе Иоанна Предтечи, но киот с образами тех же святых зафиксирован Описью 1597 г. в монастырской трапезной палате¹⁹³. Очевидно, он попал в нее из указанного Предтеченского придела.

Все фигурирующие в описях XVI в. Соловецкого монастыря иконы русских святых делятся на две категории. Одну из них составляют пядничные образа¹⁹⁴, другую – иконы значительно больших размеров. Небольшие пядничные иконы могли появиться в обители тремя основными способами: либо в результате заказа самим Соловецким монастырем, либо в качестве вклада отдельных соловецких

¹⁸⁷ Там же. С. 125.

¹⁸⁸ Там же. С. 130.

¹⁸⁹ Там же. С. 131.

¹⁹⁰ Там же. С. 132.

¹⁹¹ Там же. С. 135.

¹⁹² Там же. С. 137.

¹⁹³ Там же. С. 138.

¹⁹⁴ См.: Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 77–88.

монахов, либо такими вкладчиками были посторонние частные лица или представители других монастырей и архиерейских домов. По заказу Соловецкой обители или ее насельников с наибольшей вероятностью были написаны пядничные иконы с групповыми изображениями преподобных Зосимы и Савватия и избранных русских святых. Пядничные же иконы «Явление Богородицы с апостолами преподобному Сергию» могли быть выполнены по заказу Троице-Сергиева монастыря и потом уже тем или иным путем оказаться на Соловках. Со стороны сюда могли поступить и некоторые другие пядничные иконы русских святых. Следовательно, в отношении части названных пядничных икон мы не можем быть полностью уверенными в том, что они в момент своего появления в обители отражали особое отношение соловецких монахов к изображенным на них святым. Но, оказавшись в храмах монастыря, эти иконы, надо полагать, должны были повышать статус почитания представленных на них подвижников.

Другое дело – упомянутые большие иконы русских святых. В соловецких храмах их поместили почти наверняка по специальному монастырскому заказу. Поэтому они наиболее определенно свидетельствовали о духовных предпочтениях насельников этой обители. Именно такие иконы позволяют выделить наиболее чтимых русских святых в Соловецком монастыре того времени. Первенство в данном отношении с середины и до конца XVI в., конечно, принадлежало св. Сергию Радонежскому. Причем значимость его почитания на протяжении указанного периода возрастала. Так, если в 1549 г. икона с изображением преподобного находилась только в одном храме монастыря, то в 1582 г. подобные большие иконы имелись в двух его церквях, а в третьей – очевидно, достаточно большой киот с образом Сергия. Кроме того, в 1600 г. в монастыре освятили надвратную церковь Благовещения, в местном ряду иконостаса которой, по описи 1604 г. и более поздним источникам, числилась большая икона Сергия Радонежского¹⁹⁵.

Следуя той же логике, можно утверждать, что в промежутке между временем

¹⁹⁵ Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря в XV–XVII веках: История, архитектура, оформление храмовых интерьеров. Ярославль, 2000. С. 109, 178.

около 1566 г. и 1570 г. на Соловках значительно повысился статус почитания князей Бориса и Глеба. Тогда же и, особенно, ближе к концу XVI в. здесь заметно усилилось почитание св. Александра Свирского. Недаром его образ был представлен на упоминавшихся выше киоте, в соседстве с преподобными Зосимой, Савватием и Сергием Радонежским, и на пядничной иконе – с соловецкими чудотворцами. В конце XVI в. в монастыре по-прежнему особо почитали преподобного Кирилла Белозерского, о чем свидетельствует его изображение на уже отмеченной пядничной иконе «Пречистые стоящей со Младенцом, да на той же цки в подножии чюдотворцы Сергий, Кирил, Зосима и Саватей». Приведенные сведения о хоругви с образом Никиты Новгородского, появившейся в соборе к 1570 г., говорят о повышении статуса этого святого в представлении насельников Соловецкого монастыря.

Итак, в середине XV в., то есть в самом начале существования Соловецкого монастыря, в нем почитались лишь немногие избранные русские святые. В конце этого столетия явно обозначилась новая тенденция. Она заключалась в том, что в монастыре стали стремиться знать о большинстве прославленных русских подвижников и в какой-то мере их почитать. Отмеченная тенденция сохранялась и развивалась на протяжении всего XVI в. Вместе с тем в начале этого столетия действительно глубоким и искренним почитанием на Соловках из всего сонма известных здесь тогда русских святых пользовался только преп. Кирилл Белозерский. К середине XVI в. к нему добавился св. Сергий Радонежский. Таким образом, до середины XVI в. существовал явный разрыв между большим числом русских святых, почитавшихся на Соловках, так сказать, формально, и крайне малой группой подвижников, которых местные монахи идентифицировали как «своих» заступников и покровителей, в силу чего их иконы были помещены в монастырских храмах.

В промежутке времени между составлением описей 1549 и 1597 гг. в храмах Соловецкого монастыря к существовавшим ранее образам Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского, а также Зосимы и Савватия добавились иконы с изображениями следующих русских святых: Петра, Алексея и Ионы московских

чудотворцев, Никиты и Ивана Новгородских, Варлаама Хутынского, Димитрия Прилуцкого, Бориса и Глеба, Михаила Клопского, Александра Свирского, Николы Кочанова, Максима Московского, Никона Радонежского. Значит, во второй половине XVI в. указанный разрыв стал сокращаться. Но и в конце этого столетия он не был преодолен. Подчеркнутая избранность названных святых более чем очевидна, ведь они составляют малую часть от того большого списка подвижников, почитание которых имело место на Соловках в XVI в.

Весьма характерен состав упомянутых избранных святых. В нем мы видим лишь двух чудотворцев домонгольской эпохи – Бориса и Глеба. Среди остальных определенно преобладали две группы. Одну из них составляли святые Новгорода и Новгородской епархии, в которую входил и Соловецкий монастырь (Никита и Иван Новгородские, Варлаам Хутынский, Михаил Клопский, Никола Кочанов, Александр Свирский); другую – святые Москвы (Петр, Алексей, Иона и юродивый Максим), а также Сергей и Никон, которые хотя формально считались радонежскими святыми, очевидно, для значительной части русских людей представляли тогда московскую святость. Весьма характерно в данном отношении свидетельство Никоновской летописи, в которой первый из них определен как «преподобный игумен Сергей Радонежский и Московский»¹⁹⁶.

По всей видимости, святые этих двух групп казались соловецким монахам более близкими и надежными покровителями, чем большинство других русских подвижников благочестия. Значит, в духовном плане насельники Соловецкого монастыря середины – второй половины XVI в., в основном, ориентировались на два центра, Новгород и Москву¹⁹⁷.

Проведенный выше анализ позволяет сделать вывод о том, что почитание святых в Соловецком монастыре того времени осуществлялось как бы в двух планах. Первый из них был преимущественно формальным или этикетным: в соответствующие дни праздновалась память святого. Сказанное касалось

¹⁹⁶ ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11. С. 127.

¹⁹⁷ Между прочим, эта ориентация выразилась и в архитектуре строившихся тогда каменных храмов обители (Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря... С. 25, 39–49, 54).

подавляющего большинства признанных церковью русских святых. Очевидно, по крайней мере, с конца XV в. в более или менее крупных русских монастырях полагалось чтить всех таких святых. И в Соловецкой обители старались следовать данному правилу.

Второй план соответствовал духовным предпочтениям монахов Соловецкого монастыря. Из всего сонма русских святых они особо поклонялись лишь нескольким избранным. Но и их здесь почитали в разной степени. В этой неписанной иерархии самыми почитаемыми были, конечно свои святые Зосима и Савватий, ниже их стоял Сергей Радонежский и еще ниже Борис и Глеб, Кирилл Белозерский, Никита Новгородский и Александр Свирский.

4. 4. Московский Чудов монастырь

Чудов монастырь находился в Московском Кремле вблизи дворов государя и главы Русской церкви. Это была одна из самых значительных российских обителей в XV–XVI вв. Обратимся к рассмотрению состава почитавшихся в ней русских подвижников благочестия в конце XV–XVI в. Основными источниками по данной теме являются книги, происходящие из указанной обители. Точнее не сами эти книги, а их научные описания. К сожалению, те же книги не позволяют раскрыть предложенную тему относительно более раннего периода. Исследование базируется на предположении, что если в монастыре хранились книги, содержавшие богослужебные и житийные тексты, посвященные определенным святым, то, значит, эти угодники Божии в нем в той или иной степени почитались.

Наиболее ранняя из интересующих нас книг представляет собой сборник, который датирован по водяным знакам концом XV в. (филиграни 1466–1490 гг.), и назван в современном описании «Службы русским святым». На обороте верхней доски его переплета имеется надпись XVI в. «Книга новых чудотворцов». Мы не знаем, когда эта книга оказалась в Чудовом монастыре, но, вероятно, вскоре после своего написания, а, возможно, в нем и была написана. Рукопись составляют службы святым Сергию Радонежскому, Михаилу Черниговскому, Варлааму Хутыньскому, Стефану Сурожскому, Алексею митрополиту, Петру митрополиту,

Леонтию Ростовскому и Кириллу Белозерскому¹⁹⁸.

И хотя Стефан Сурожский является не русским, а южнославянским святым, вышеприведенное определение сборника в современном описании чудовских рукописей следует считать правильным. В еще одном сборнике конца XV в. присутствуют следующие произведения, посвященные святым Борису и Глебу: «Месяца июля 24 день убиение св. Бориса и Глеба» и «Сказание о страсти и чуде с новоявленной мученику Бориса и Глеба»¹⁹⁹.

Эти два сборника свидетельствуют, что в Чудовом монастыре конца XV в. почитали девять русских святых: Алексея митрополита, Бориса и Глеба, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Михаила Черниговского, Петра митрополита и Сергия Радонежского.

Следует только добавить, что тогда же в монастыре, вероятно, почитался и св. боярин Феодор Черниговский, культ которого был почти неотделим от культа св. Михаила Черниговского.

Именно к концу XV в. относятся другие самые ранние сборники служб русским святым, происходящие из разных религиозных центров²⁰⁰. Появление этих сборников свидетельствует, что на Руси того времени ясно обозначились тенденции воспринимать русских угодников Божиих как особую общность и упорядочивать их почитание. Данные устремления явно были порождены процессом формирования единого Русского государства. И Чудов монастырь, находясь в самом центре страны, очевидно, не остался в стороне от описанного процесса, возможно, даже явился одним из его зачинателей.

В следующем по времени чудовском сборнике, датируемом по водяным знакам, относящимся к 1481–1498 гг., концом XV – началом XVI в., содержатся, кроме прочих, службы Михаилу Черниговскому и боярину его Феодору, а также

¹⁹⁸ Описание рукописей Чудовского... № 151 (98). С. 80–81.

¹⁹⁹ Там же. № 255 (53). С. 143.

²⁰⁰ Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 193–194; ОРСМ. Ч. 2. № 616 (518). С. 358–368; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских... № 866 (328). С. 156; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славяно-российских рукописей... Отд. 3, ч. 2. № 488. С. 210–215; Мельник А.Г. Почитание русских святых в Соловецком... С. 48.

Феодору, Давиду и Константину Ярославским²⁰¹. Таким образом, можно полагать, что в Чудовом монастыре на рубеже XV–XVI вв. к названным выше девяти добавились еще четыре почитаемых святых: Феодор Черниговский (возможно, как мы помним, он почитался еще в конце XV в.), Феодор, Давид и Константин Ярославские.

Судя по сборникам служб и житий начала XVI в., к тем святым, что почитались раньше в монастыре, тогда добавились еще восемь: князь Владимир, Феодосий Печерский, Антоний Печерский, Исидор Ростовский, Димитрий Прилуцкий, Стефан Пермский, Игнатий Ростовский и Никита Переславский²⁰².

Сборник, датированный серединой XVI в., имеет записи 1540 г. о погодных явлениях, которые явно современны этим последним. Значит, данная книга была написана до 1540 г. или в 1540 г. Она содержит жития лишь девяти упомянутых выше святых²⁰³.

К сожалению, других книг, которые отражали бы богослужебную практику Чудова монастыря между началом и серединой XVI в., до нас не дошло. Поэтому мы не можем судить о том, как тогда нарастало и нарастало ли вообще число русских святых, которых, возможно, почитали в данной обители.

Ценным источником по избранной теме является Обиход церковного пения, датированный серединой XVI в. Однако водяные знаки этой рукописи относятся к 1553–1555 гг. и к 1567 г.²⁰⁴ Значит, она хоть и написана в середине XVI в., но – после Макариевских церковных соборов 1547 и 1549 гг.

Данный Обиход содержит песнопения (стихиры) следующим русским подвижникам благочестия: Иоанну Новгородскому, Феодору, Давиду и Константину Ярославским, Сергию Радонежскому, Савватию Соловецкому, Григорию Пельшемскому, Савве Вишерскому, Ионе Новгородскому, Варлааму Хутыньскому, Максиму Московскому, Никону Радонежскому, Александру Невскому, Всеволоду-Гавриилу Псковскому, Савве Сторожевскому, Петру

²⁰¹ Описание рукописей Чудовского... № 152 (99). С. 81.

²⁰² Там же. № 147 (94) С. 79, № 333 (31). 196–197.

²⁰³ Там же. № 264 (62). С. 148–150.

²⁰⁴ Там же. № 60 (7). С. 43.

митрополиту, Феодосию Печерскому, Михаилу Клопскому, Димитрию Прилуцкому, Алексею митрополиту, Арсению Тверскому, Евфимию Новгородскому, Макарию Колязинскому, Ионе митрополиту, Евфимию Суздальскому, Зосиме Соловецкому, Стефану Пермскому, Никите Новгородскому, Пафнутию Боровскому, Борису и Глебу, Антонию Печерскому, Исаии Ростовскому, Евфросину Псковскому, Константину, Михаилу и Феодору Муромским, Леонтию Ростовскому, Никите Переславскому, Игнатию Ростовскому, Кириллу Белозерскому, Петру и Февронии Муромским, Петру царевичу Ростовскому, Прокопию Устюжскому, князю Владимиру, Николе Кочанову, Авраамию Смоленскому, Александру Свирскому. В этом Обиходе имеется месяцеслов с памятями тех же перечисленных выше 49 святых²⁰⁵.

В том же Обиходе отсутствуют песнопения, посвященные ранее почитавшимся в Чудовом монастыре святым Исидору Ростовскому, Михаилу и Феодору Черниговским, которым, как увидим ниже, поклонялись в этой обители и в последующем. С их учетом можно считать, что в середине XVI в. в данной обители почитались 52 русских святых.

Как видим, по сравнению с началом XVI в. их число резко увеличилось. Нельзя здесь не вспомнить о решениях Макариевских церковных соборов 1547 и 1549 гг. о почитании отечественных святых.

То, что тексты указанных многочисленных песнопений были сведены в одну книгу, свидетельствует о продолжавшейся в монастыре в середине XVI в. работе, которая началась еще в конце XV в., по их кодификации и упорядочиванию отправления культов русских святых.

В монастыре имелись и другие книги второй половины XVI в. с житиями и службами, посвященными некоторым из названных выше угодников Божиих²⁰⁶.

В 1600 г. по заказу Чудова монастыря были составлены Минеи Четы Чудовские, на каждый месяц года. Причем ноябрьская часть состояла из двух

²⁰⁵ Там же. № 60 (7). С. 43–45.

²⁰⁶ Там же. № 153 (100). С. 82, 154 (101). С. 82, № 236 (34). С. 134, № 303 (1). 175, № 304 (2). С. 176.

томов, в целом же было тринадцать томов²⁰⁷. Из них сохранились двенадцать. В настоящее время одиннадцать томов хранятся в собрании Чудова монастыря²⁰⁸. Один том на декабрь находится в собрании Уварова. Утрачен том за первую половину ноября²⁰⁹.

В предисловии к этим Минеям сказано, что их следует читать в соборах и монастырях Кремля и «в велицей Лавре, еже есть завомая Чудов»²¹⁰. Надо полагать, Минеи предназначались в первую очередь для использования в самом Чудовом монастыре.

В сохранившихся Минеях содержатся жития и другие произведения, посвященные следующим русским святым: Авраамию Ростовскому, Авраамию Смоленскому, Александру Невскому, Александру Свирскому, Алексею митрополиту, Антонию Печерскому, Антонию Римлянину, Борису и Глебу, Василию Блаженному, князю Владимиру, Димитрию Прилуцкому, Дионисию Глушицкому, Евфимию Новгородскому, Евфимию Суздальскому, Евфросину Псковскому, Евфросинии Полоцкой, Евфросинии Суздальской, Зосиме и Савватию Соловецким, Иакову Боровицкому, Игнатию Ростовскому, Иоанну Устюжскому, Иоанну Новгородскому, Ионе митрополиту, Иосифу Волоцкому, Исаии Ростовскому, Исидору Ростовскому, Леонтию Ростовскому, Макарию Колязинскому, Меркурию Смоленскому, Михаилу и Феодору Черниговским, Михаилу Клопскому, Михаилу Тверскому, Никите Новгородскому, Никите Переславскому, Никону Радонежскому, княгине Ольге, Павлу Обнорскому, Пафнутию Боровскому, Петру и Февронии Муромским, Петру митрополиту, Петру царевичу (Ордынскому), Прокопию Устюжскому, Савве Сторожевскому, Сергию Радонежскому, Стефану Пермскому, Феодору, Давиду и Константину

²⁰⁷ Там же. № 307 (5). С. 178.

²⁰⁸ Там же. № 307 (5). С. 177–179, № 308 (6). С. 179, № 309 (7). С. 179–180, № 310 (8). С. 180–181, № 311 (9). С. 181, № 312 (10). С. 181–182, № 313 (11). С. 182–183, № 314 (12). С. 183–184, № 315 (13). С. 184, № 316 (14). С. 184–185, № 317 (15). С. 185–186.

²⁰⁹ Костюхина Л.М. К истории Чудовских миней-четьих 1600 г. // АЕ за 1998 г. М., 1999. С. 196–198.

²¹⁰ Описание рукописей Чудовского... № 307 (5). С. 178; Дробленкова Н.Ф. Минеи Четьи Чудовские // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 114.

Ярославским, Феодосию Печерскому²¹¹. Всего 53 святых.

В первой половине ноября в XVI в. из общепочитаемых русских святых праздновались памяти Ионы Новгородского (5 ноября) и Варлаама Хутынского (6 ноября). Вероятно, жития того и другого входили в состав утраченного тома Чудовских Миней Четых. Тем более, что, как мы помним, первого из них почитали в Чудовом монастыре с середины XVI в., а второго – с конца XV столетия.

Если суммировать имена русских святых, которых, как указано выше, почитали в Чудовом монастыре с конца XV до конца XVI в., то получится следующий список:

Авраамий Ростовский, Авраамий Смоленский, Александр Невский, Александр Свирский, Алексей митрополит, Антоний Печерский, Антоний Римлянин, Арсений Тверской, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Василий Блаженный, князь Владимир, Всеволод Псковский, Григорий Пельшемский, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Евфимий Новгородский, Евфимий Суздальский, Евфросин Псковский, Евфросиния Полоцкая, Евфросиния Суздальская, Зосима и Савватий Соловецкие, Иаков Боровицкий, Игнатий Ростовский, Иоанн Новгородский, Иоанн Устюжский, Иона митрополит, Иона Новгородский, Иосиф Волоцкий, Исаия Ростовский, Исидор Ростовский, Кирилл Белозерский, Константин, Михаил и Феодор Муромские, Леонтий Ростовский, Макарий Колязинский, Максим Московский, Меркурий Смоленский, Михаил и Феодор Черниговские, Михаил Клопский, Михаил Тверской, Никита Новгородский, Никита Переславский, Никита Печерский, Никола Кочанов, Никон Радонежский, княгиня Ольга, Павел Обнорский, Пафнутий Боровский, Петр и Феврония Муромские, Петр митрополит, Петр царевич Ростовский, Прокопий Устюжский, Савва Вишерский, Савва Сторожевский, Сергей Радонежский, Стефан Пермский, Феодор, Давид и Константин Ярославские, Феодосий Печерский. Всего 66 святых. Таково общее число почитавшихся в Чудовом монастыре русских угодников Божиих в конце XVI в.

²¹¹ Описание рукописей Чудовского... С. 177–186; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских... С. 327–328, 330.

Судя по столь значительному числу, в этой обители тогда существовало устремление почитать большинство русских святых. А поскольку данный монастырь находился в Московском Кремле близ двора главы русской митрополии (с 1588 г. – патриархии), то чудовские монахи были хорошо осведомлены о признанных церковью подвижниках благочестия.

Проведенная работа позволяет представить динамику нарастания в рассматриваемый период количества почитавшихся русских святых в Чудовом монастыре. В конце XV в. в нем почитали 9 или 10 таких святых, на рубеже XV – XVI вв. – 13, в начале XVI в. – 21, в середине XVI в. – 52, в конце XVI столетия – 66.

Важно, что и в конце XV в., и в середине XVI, и в конце этого столетия в монастыре существовали не только отдельные рукописи житий и служб, посвященных русским угодникам Божиим, а и особые сборники таких произведений. Значит, на протяжении всего рассматриваемого периода в монастыре не прекращалась работа по обобщению и упорядочиванию практик почитания данных святых.

По сравнению с XV в. в XVI столетии наблюдалось явное увеличение числа почитаемых русских святых во многих монастырях, особенно в самых больших из них. Источники позволили получить более или менее полное представление о составе чтимых подвижников благочестия, сложившихся к концу XVI в., в шести следующих обителях. В Кирилло-Белозерском монастыре тогда почитали 51 русского святого²¹², в Соловецком – 53²¹³, в Спасо-Прилуцком – 55²¹⁴, в Иосифо-Волоколамском – 56²¹⁵, в Троице-Сергиевом – 57²¹⁶ и в Чудовом – 66.

Как видим, интересующий нас монастырь превосходил в данном отношении все крупнейшие русские обители того времени. Вероятно, опережал он их и в работе по осмыслению практик почитания святых и кодификации посвященных

²¹² См. 2-й параграф 4-й главы настоящей работы.

²¹³ См. 3-й параграф 4-й главы настоящей работы.

²¹⁴ См. 16-й параграф 4-й главы настоящей работы.

²¹⁵ См. 5-й параграф 4-й главы настоящей работы.

²¹⁶ См. 1-й параграф 4-й главы настоящей работы.

последним сакральных произведений. Об этом, в частности, свидетельствует и то, что ни в одном другом русском монастыре XVI в. не были составлены особые на весь год минеи четьи, подобные Чудовским. Так обозначилась исключительно значимая и в большой степени ведущая роль Чудова монастыря в религиозной жизни Руси конца XV–XVI в.

4. 5. Иосифо-Волоколамский монастырь

Для раскрытия избранной темы в нашем распоряжении имеется две основные группы источников. В первую из них входят подробные научные описания рукописных книг, происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря и отражающих его культовую практику, – минеи, канонники, часословы, разного рода сборники, месяцесловы. Из них в предлагаемом параграфе используются лишь те, которые, согласно надписям на них, оказались в данном монастыре не позже XVI в.²¹⁷.

В названных месяцесловах содержатся памяти интересующих нас святых, в других книгах – песнопения и жития, посвященные им. Анализ этих данных позволяет установить не только состав русских святых, почитавшихся в указанной обители в рассматриваемое время, а и проследить процесс утверждения их культов в ней.

Вторую группу источников составляют три описи Иосифо-Волоколамского монастыря. Первая из них датирована ее составителями 1545 г.²¹⁸ Правда, надо иметь в виду, что она не целиком относится к этому времени, поскольку ее пополняли новыми сведениями вплоть до 1573 г.²¹⁹

Подлинник документа утрачен, и теперь не всегда легко отделить то, что в нем относится к 1545 г., от относящегося к более позднему времени. Но, по крайней мере, данная опись позволяет представить некоторые реалии Иосифова монастыря между 1545 и 1573 гг. Помня об этом, далее будем условно называть ее Описью

²¹⁷ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... С. 100–475.

²¹⁸ ОИВМ. С. 1.

²¹⁹ Зимин А.А. Из истории собрания рукописных книг Иосифо-Волоколамского монастыря // Записки Отдела рукописей. М., 1977. Вып. 38. С. 16; Дмитриева Р.П. Описи рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 18.

1545 г.

Вторая опись не имеет точной датировки²²⁰. В.А. Меняйло обратила внимание на наличие указания в описи на посещение Иосифо-Волоколамского монастыря царем Иваном Грозным в 1570 г., что определяет нижнюю хронологическую границу составления этого источника²²¹. В конце его, – правда другим почерком, записано: «Лета 7084-го (1576) августа 18 день по благословению игумена Еуфимия отпущено...»²²². Значит, на настоящем уровне знаний данную опись можно датировать временем между 1570 и 1576 гг. Ниже будем называть ее Второй описью.

Третья опись вполне надежно датирована 1591 г.²²³ (далее в этом параграфе – Опись 1591 г.).

К указанным двум группам источников следует добавить вкладные и записные книги Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в.²²⁴, жития Иосифа Волоцкого и его духовную грамоту.

Напомню, Иосифо-Волоколамский монастырь возник в 1479 г. Таким образом, конец XV – начало XVI в. – это начальный период существования обители, когда ею руководил ее основатель Иосиф Волоцкий (1439/40 – 1515). Какие же русские святые были известны тогда в данном монастыре и в большей или меньшей степени почитались в нем?

Сначала обратимся к богослужебным книгам названной обители.

Памяти Алексея, митрополита всея Руси, имеются в месяцесловах рукописей конца XV – начала XVI в.²²⁵; тропари этому святителю – в книгах конца XV в. и конца XV – начала XVI в.²²⁶

²²⁰ См.: ТОИВМ. С. 41–64.

²²¹ Меняйло В.А. Новые данные о творчестве Дионисия // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 56–57.

²²² ТОИВМ. С. 64.

²²³ ТОИВМ. С. 65.

²²⁴ Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского монастыря XVI века и упраздненные монастыри и пустыни в Ярославской епархии / публ. А.А. Титова. М., 1906.

²²⁵ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... № 117 (180). С. 207, № 214 (290). С. 282.

²²⁶ Там же. № 108 (171). С. 197, № 151 (218). С. 229, № 238 (321). С. 294.

Памяти Бориса и Глеба представлены в книгах третьей четверти XV в., конца XV в. и конца XV – начала XVI в.²²⁷, стихирь, тропарь и кондак – в книге последней четверти XV в.²²⁸

Память Варлаама Хутынского имеется в книге конца XV – начала XVI в.²²⁹, тропари, кондаки и стихирь – в рукописях последней четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²³⁰

Памяти князя Владимира содержатся в рукописях третьей четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²³¹, тропари и кондаки – в книге последней четверти XV в.²³²

Память Кирилла Белозерского содержится в рукописи конца XV – начала XVI в.²³³, служба – в сборнике последней четверти XV в., принадлежавшем монаху Иосифова монастыря Дионисию Лупе, современнику Иосифа Волоцкого²³⁴; Житие включено в сборник конца XV – начала XVI в.²³⁵

Памяти Леонтия Ростовского имеются в рукописях конца XV – начала XVI в.²³⁶, тропари и кондаки – в книгах конца XV – начала XVI в.²³⁷

Память Михаила и Феодора Черниговских содержится в рукописи последней четверти XV в.²³⁸, тропари и кондаки – в книгах конца XV – начала XVI в.²³⁹

Памяти Петра, митрополита всея Руси, содержатся в книгах последней четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²⁴⁰, тропарь и кондак тому же святому –

²²⁷ Там же. № 87 (148). С. 176, №108 (171). С. 196, № 109 (172). С. 198, № 117 (180). С. 207, №151 (218). С. 229, № 214 (290). С. 282, № 297 (399). С. 330.

²²⁸ Там же. № 174 (246). С. 249.

²²⁹ Там же. № 117 (180). С. 207.

²³⁰ Там же. № 108 (171). С. 197, №151 (218). С. 229, № 174 (246). С. 249, № 238 (321). С. 294.

²³¹ Там же. № 88 (150). С. 176, № 108 (171). С. 197, № 117 (180). С. 207, № 151 (218). С. 229, № 190 (266). С. 263, № 214 (290). С. 282, №297 (399). С. 330.

²³² Там же. № 238 (321). С. 294.

²³³ Там же. № 117 (180) С. 207.

²³⁴ Там же. № 96 (159). С. 184.

²³⁵ Там же. № 351 (518). С. 365.

²³⁶ Там же. № 117 (180). С. 207, № 190 (266). С. 263, № 214 (290). С. 282.

²³⁷ Там же. № 108 (171). С. 197, № 151 (218). С. 229, № 238 (321). С. 294, № 300 (402). С. 332.

²³⁸ Там же. № 238 (321). С. 294.

²³⁹ Там же. № 108 (171). С. 197, № 151 (218). С. 229, № 238 (321). С. 294.

²⁴⁰ Там же. № 87 (148). С. 176, № 108 (171). С. 196, № 109 (172). С. 198, № 117 (180). С. 207, № 151 (218). С. 229, № 180 (253). С. 255, № 183 (258). С. 258, № 214 (290). С. 282, № 297 (399). С. 330, № 299 (401). С. 331.

в книге конца XV – начала XVI в.²⁴¹; Житие – в рукописи конца XV – начала XVI в.²⁴²

Памяти Сергия Радонежского имеются в книгах последней четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²⁴³, тропари, кондаки и стихирьы – в книгах последней четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²⁴⁴

Памяти Феодосия Печерского находятся в книгах последней четверти XV в. и конца XV – начала XVI в.²⁴⁵, тропари и кондаки – в книгах последней четверти XV в.²⁴⁶

Как видим, в конце XV – начале XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре имелись месяцесловы с памятями святых Алексея митрополита, Бориса и Глеба, Варлаама Хутынского, князя Владимира, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Михаила и Феодора Черниговских, Петра митрополита, Сергия Радонежского, Феодосия Печерского и тексты церковных песнопений, посвященных тем же подвижникам. Вполне очевидно, что все эти святые почитались в Иосифовом монастыре конца XV – начала XVI в.

В данной связи совершенно особый интерес представляет богослужебный сборник второй половины XV в. из того же собрания, который в надписи на нем, относящейся к XVI в., обозначен как «Канунникъ Иосифовъ старцевъ»²⁴⁷. Велика вероятность, что этот сборник принадлежал преп. Иосифу Волоцкому. В данной книге содержатся памяти следующих интересующих нас подвижников благочестия: Бориса и Глеба, князя Владимира, Петра митрополита, Феодосия Печерского, а также тропари Алексею митрополиту, Варлааму Хутынскому, Леонтию Ростовскому, Михаилу Черниговскому и Сергию Радонежскому²⁴⁸. Таким

²⁴¹ Там же. № 238 (321). С. 294.

²⁴² Там же. № 108 (171). С. 196.

²⁴³ Там же. № 87 (148). С. 176, № 117 (180). С. 207, № 190 (266). С. 263, № 214 (290). С. 282.

²⁴⁴ Там же. № 108 (171). С. 197, № 151 (218). С. 229, № 174 (246). С. 249, № 238 (321). С. 294, № 299 (401). С. 332.

²⁴⁵ Там же. № 87 (148). С. 176, № 108 (171). С. 196, № 109 (172). С. 198, № 117 (180). С. 207, № 151 (218). С. 229, № 190 (266). С. 263, № 214 (290). С. 282.

²⁴⁶ Там же. № 238 (321). С. 294.

²⁴⁷ Там же. № 299 (401). С. 331–332.

²⁴⁸ Там же. С. 331–332.

образом, вероятно, почитание этих десяти святых ввел в своем монастыре в первые годы его существования сам Иосиф Волоцкий. Кроме того, на полях данного сборника почерком первой половины XVI в. добавлены памяти святых Михаила Черниговского, Сергия Радонежского, Авраамия Ростовского, Варлаама Хутынского, Алексея митрополита²⁴⁹. Из них только преп. Авраамий Ростовский не фигурировал в первоначальном тексте источника.

Получается, что список святых, почитавшихся в Иосифо-Волоколамском монастыре, составленный выше на основании анализа богослужебных книг этой обители, почти совпадает со списком святых, которых, вероятно, почитал сам преп. Иосиф. Различия этих списков незначительны. В частности, в списке преп. Иосифа отсутствуют Кирилл Белозерский и Феодор Черниговский. Но последний всегда почитался в паре с Михаилом Черниговским и в данном случае он не упомянут, вероятно, по каким-то случайным обстоятельствам. Первого же из них преп. Иосиф почитал совершенно особо, поскольку в свое время был монахом основанного им Кирилло-Белозерского монастыря²⁵⁰.

Дополнительный свет на вопрос – каких святых лично особо почитал игумен Иосиф Волоцкий – проливает составленная им духовная грамота. В ней перечисляются святые «в Русстей земли вьсиаша, Антоние и Феодосие Печерьскии, и Сергий, и Варлаамъ, и Кирииль, и Димитрие, и Дионисие, и Авраамие, и Павель»²⁵¹. Следует пояснить, что здесь имеются в виду, кроме вполне ясно обозначенных первых двух святых, преподобные Сергий Радонежский, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Авраамий Ростовский и Павел Обнорский. В той же духовной грамоте упоминается «митрополит Алексие, новый чудотворец»²⁵².

Из приведенного перечня лишь Алексей митрополит, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Сергий Радонежский и Феодосий Печерский, как мы видели

²⁴⁹ Там же. С. 331.

²⁵⁰ См.: Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным // ЧОИДР. М., 1903. Кн. 3. С. 15–21; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 42–49.

²⁵¹ Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 99–100.

²⁵² Там же. С. 107.

выше, фигурируют в богослужебных книгах Иосифо-Волоколамского монастыря времени его основателя. Трудно сказать, почитались ли в этой обители остальные святые, названные последним в своей духовной грамоте.

Проследим далее, как пополнялся состав русских святых, почитавшихся в интересующей нас обители. С этой целью будут рассматриваться ее рукописи в хронологическом порядке с целью извлечения из них данных о тех святых, которые ранее не фигурировали в богослужебных книгах этого монастыря.

В 1518/19 г. московский великокняжеский дьяк Данило Мамырев²⁵³ вложил в Иосифо-Волоколамский монастырь сборник, в месяцеслове которого присутствуют памяти святых Антония Печерского, Варлаама Ростовского (вероятно, имелся в виду Авраамий Ростовский), Ионы, митрополита всея Руси, Максима, юродивого Московского, Никиты Переславского, Николы Кочанова, Пафнутия Боровского, Феодора Ярославского²⁵⁴. В сборнике 20–30-х гг. XVI в. есть память Антония Римлянина²⁵⁵. В певческом сборнике того же времени содержится стихира Иосифу Волоцкому²⁵⁶. Второй четвертью XVI в. датируется псалтирь с воследованием Иосифова монастыря. В ее месяцесловной части содержатся памяти святых Иосифа Волоцкого, Сергия и Антония Печерских²⁵⁷. Память княгини Ольги появилась в месяцесловах монастыря во второй четверти XVI в.²⁵⁸ В первой половине XVI в. в монастыре появились тексты песнопений Зосиме и Савватию Соловецким²⁵⁹.

Второй четвертью XVI в. исследователи датируют служебник Иосифо-Волоколамского монастыря²⁶⁰. Но поскольку часть водяных знаков его бумаги относится к 1542, 1544 и 1550 гг., следует полагать, что он написан в конце 1540-х или в начале 1550-х годов, то есть в середине XVI в. В месяцеслове этого

²⁵³ См. о нем в: Мельник А.Г. Московский великокняжеский дьяк... С. 61–69.

²⁵⁴ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского... № 309 (417). С. 336–337.

²⁵⁵ Там же. № 233 (313). С. 291.

²⁵⁶ Там же. № 171 (241). С. 247.

²⁵⁷ Там же. № 115 (178). С. 204.

²⁵⁸ Там же. № 94 (157). С. 181, № 102 (165). С. 190.

²⁵⁹ Там же. № 114 (177). С. 203.

²⁶⁰ Там же. № 51 (91). С. 155.

служебника кроме уже известных в данной обители присутствуют памяти святых Александра Невского, Иакова Ростовского, Иоанна Новгородского, Ионы Новгородского, Никона Радонежского, Павла Комельского (Обнорского), Саввы Вишерского, Феодора Ростовского, Феодора, Давида и Константина Ярославских²⁶¹.

Во второй половине XVI в. в монастырь поступили книги с месяцесловами, в которых присутствовали памяти святых Авраамия Смоленского²⁶², Александра Свирского²⁶³, Антония Сийского²⁶⁴, Григория Пельшемского²⁶⁵, Димитрия Прилуцкого²⁶⁶, Дионисия Глушицкого²⁶⁷, Евфимия Новгородского²⁶⁸, Евфимия Суздальского²⁶⁹, Игнатия Ростовского²⁷⁰, Исаии Ростовского²⁷¹, Исидора Ростовского²⁷², Макария Колязинского²⁷³, Михаила Клопского²⁷⁴, Никиты Новгородского²⁷⁵, Никиты Переславского²⁷⁶, Пафнутия Боровского²⁷⁷, Петра и Февронии Муромских²⁷⁸, Прокопия Устюжского²⁷⁹, Саввы Сторожевского²⁸⁰, Стефана Пермского²⁸¹. В конце XVI – начале XVII в. в монастыре имела служба московскому юродивому Василию Блаженному²⁸².

В середине – второй половине XVI в. в монастыре также находились тексты

²⁶¹ Там же. № 51 (91). С. 155.

²⁶² Там же. № 160 (227). С. 237.

²⁶³ Там же. № 237 (320). С. 293, № 256 (345). С. 304, № 264 (354). С. 308.

²⁶⁴ Там же. № 114 (177). С. 203.

²⁶⁵ Там же. № 51 (91). С. 155.

²⁶⁶ Там же. № 114 (177). С. 203, № 160 (227). С. 237, № 256 (345). С. 303.

²⁶⁷ Там же. № 237 (320). С. 293, № 256 (345). С. 304, № 264 (354). С. 308.

²⁶⁸ Там же. № 160 (227). С. 237, № 256 (345). С. 303, № 264 (354). С. 308.

²⁶⁹ Там же. № 160 (227). С. 237.

²⁷⁰ Там же. № 160 (227). С. 237, № 256 (345). С. 304, № 264 (354). С. 308.

²⁷¹ Там же. № 256 (345). С. 304, № 264 (354). С. 308.

²⁷² Там же. № 154 (221). С. 231, № 160 (227). С. 237, № 264 (354). С. 308.

²⁷³ Там же. № 237 (320). С. 293, № 256 (345). С. 303, № 264 (354). С. 308.

²⁷⁴ Там же. № 237 (320). С. 293, № 256 (345). С. 303, № 264 (354). С. 308.

²⁷⁵ Там же. № 237 (320). С. 293, № 256 (345). С. 303.

²⁷⁶ Там же. № 160 (227). С. 237, № 256 (345). С. 304.

²⁷⁷ Там же. № 160 (227). С. 237.

²⁷⁸ Там же. № 114 (177). С. 203.

²⁷⁹ Там же. № 160 (227). С. 237.

²⁸⁰ Там же. № 114 (177). С. 203.

²⁸¹ Там же. № 160 (227). С. 237.

²⁸² Там же. № 141 (205). С. 221.

песнопений (тропари, кондаки, стихирь, каноны, службы) святым Александру Невскому²⁸³, Иоанну Новгородскому²⁸⁴, Макарию Колязинскому²⁸⁵, Михаилу Клопскому²⁸⁶, Никите Переславскому²⁸⁷, Никону Радонежскому²⁸⁸, Павлу Обнорскому²⁸⁹, Пафнутию Боровскому²⁹⁰, Феодору, Давиду и Константину Ярославским²⁹¹.

Таким образом, с конца XV к исходу XVI в. в указанном монастыре постоянно нарастало количество богослужебных текстов, посвященных русским святым. Очевидно, этот процесс не был совершенно спонтанным, то есть монастырь более или менее целенаправленно собирал такие тексты. Особенно знаменателен в данном отношении сборник служб русским святым, составленный в конце XV – первой четверти XVI в., который поступил в Иосифов монастырь в XVI столетии²⁹². Подобные сборники обозначали представления того времени об отечественных святых как об особой общности.

Суммировав приведенные выше данные, можно утверждать, что в книгах Иосифо-Волоколамского монастыря к концу XVI в. присутствовали те или иные указания на почитание таких русских святых, как Авраамий Ростовский, Авраамий Смоленский, Александр Невский, Александр Свирский, Алексей митрополит, Антоний Печерский, Антоний Римлянин, Антоний Сийский, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Василий Блаженный, князь Владимир, Григорий Пельшемский, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Евфимий Новгородский, Евфимий Суздальский, Зосима и Савватий Соловецкие, Иаков Ростовский, Игнатий Ростовский, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Иона Новгородский, Иосиф Волоцкий, Исаия Ростовский, Исидор Ростовский, Кирилл

²⁸³ Там же. № 232 (312). С. 290, № 264 (354). С. 309.

²⁸⁴ Там же. № 264 (354). С. 309.

²⁸⁵ Там же. № 407 (648). С. 401.

²⁸⁶ Там же. № 264 (354). С. 309.

²⁸⁷ Там же. № 264 (354). С. 309.

²⁸⁸ Там же. № 264 (354). С. 309, № 292 (392). С. 327.

²⁸⁹ Там же. № 264 (354). С. 309.

²⁹⁰ Там же. № 154 (221). С. 231.

²⁹¹ Там же. № 264 (354). С. 309.

²⁹² Там же. № 284 (378). С. 321–322.

Белозерский, Леонтий Ростовский, Макарий Колязинский, Максим Московский, Михаил и Феодор Черниговские, Михаил Клопский, Никита Новгородский, Никита Переславский, Никола Кочанов, Никон Радонежский, княгиня Ольга, Павел Обнорский, Пафнутий Боровский, Петр и Феврония Муромские, Петр митрополит, Прокопий Устюжский, Савва Вишерский, Савва Сторожевский, Сергей Печерский, Сергей Радонежский, Стефан Пермский, Феодор, Давид и Константин Ярославские, Феодор Ростовский, Феодосий Печерский. Всего 56 подвижников благочестия.

Как видим, к концу рассматриваемого периода в Иосифо-Волоколамском монастыре знали о подавляющем большинстве признанных церковью русских святых и, вероятно, в той или иной степени их почитали.

Теперь обратимся к упомянутым выше описям. Они позволяют определить, какие русские святые были изображены на иконах, находившихся в интересующей нас обители. Любая икона предполагает молитвенное обращение людей к изображенному на ней святому и, следовательно, обозначает достаточно развитый его культ в месте расположения этого образа. Значит, логично предполагать, что культ святого, представленный иконами и богослужебными текстами, обладал большей значимостью для сообщества обители, чем культ святого, представленный в ней только подобными текстами. Следуя данной логике, можно выявить тех избранных подвижников благочестия, которые пользовались особо глубоким почитанием в Иосифо-Волоколамском монастыре рассматриваемого времени.

Согласно Описи 1545 г., в монастырских церквях находились только пядничные, то есть небольшие иконы русских святых. Тогда высота подобных образов колебалась от 18–19 до 40 с небольшим сантиметров²⁹³. В Успенском соборе имелись следующие иконы: «Явление пречистые Богородицы Сергию чудотворцу»²⁹⁴, «Макареи чудотворец Калязинской»²⁹⁵, «Варламеи чудотворец Футынской»²⁹⁶ (Хутынский).

²⁹³ Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 77.

²⁹⁴ ОИВМ. С. 4.

²⁹⁵ Там же. С. 4.

²⁹⁶ Там же. С. 4.

В «новом приделе» – иконы «Пречистые на престоле с младенцем и с двумя архангелы скрылци, пядница большая, на верхнем поле Троица святая, а на нижнем поле Пахнутеи чудотворец, письмо Дионисево»²⁹⁷, «Спас на престоле, с сторону Пречистая а з другую Предтеча, да 2 арханггла в верхнем поле Троица святая, а по сторонам два апостола Петр и Павел, а на нижнем поле Сергии чудотворец, Дионисева письма»²⁹⁸, «Соловецкие чудотворци Зосима и Саватеи»²⁹⁹, «Князь Феодор Смоленский и Ярославский з двумя сыны»³⁰⁰ (Давидом и Константином – А.М.), «Макарей Калязинской»³⁰¹.

В «старом приделе» – иконы «Сергие чудотворец да Кирила Белозерский»³⁰², «Видение Сергиево»³⁰³, то есть изображение явления Сергию Радонежскому Богородицы с апостолами Петром и Иоанном Богословом.

В трапезной Богоявленской церкви – иконы «Алексеи чудотворец»³⁰⁴ (митрополит всея Руси), «Александр игумен Свирской»³⁰⁵.

В церкви под колоколы было две иконы Алексея митрополита³⁰⁶.

Как видим, иконы русских святых находились во всех трех самостоятельных храмах обители и в двух ее приделах. Причем образа Сергия Радонежского находились в трех упомянутых помещениях, а Макария Колязинского и Алексея митрополита – в двух.

Во вкладной книге Волоколамского монастыря записано, что новгородский архиепископ Феодосий (1542–1550) пожертвовал этой обители икону Спаса «по сторонам», то есть, очевидно, на полях которой был представлен ряд святых, и в том числе – Иосиф Волоцкий³⁰⁷.

Таким образом, в середине XVI в. на иконах Иосифо-Волоколамского

²⁹⁷ Там же. С. 4.

²⁹⁸ Там же. С. 4.

²⁹⁹ Там же. С. 5.

³⁰⁰ Там же. С. 5.

³⁰¹ Там же. С. 5.

³⁰² Там же. С. 5.

³⁰³ Там же. С. 5.

³⁰⁴ Там же. С. 7.

³⁰⁵ Там же. С. 7.

³⁰⁶ Там же. С. 8.

³⁰⁷ Вкладные и записные книги Иосифова... С. 43.

монастыря были представлены святые Александр Свирский, Алексей митрополит, Варлаам Хутынский, Зосима и Савватий Соловецкие, Иосиф Волоцкий, Кирилл Белозерский, Макарий Колязинский, Пафнутий Боровский, Сергей Радонежский, Феодор, Давид и Константин Ярославские.

При сопоставлении данного перечня с тем списком святых, почитание которых выявлено выше по письменным источникам, обнаруживается, что из двенадцати святых, почитавшихся в монастыре в конце XV – начале XVI в., иконами спустя почти полстолетия были представлены в той же обители только Алексей митрополит, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский и Сергей Радонежский.

Святые Пафнутий Боровский, Зосима и Савватий Соловецкие, как мы помним, стали почитаться в обители в первой половине XVI в. В середине столетия их образа уже попали в ее храмы. Во второй половине XVI в. культы святых Александра Свирского, Макария Колязинского, Феодора, Давида и Константина Ярославских утвердились в монастыре, и их иконы практически одновременно были установлены в его церквах.

По Второй описи, между 1570 и 1576 гг. к названным образам в Успенском соборе добавились пядничные иконы: «Пречистые со Младенцем на престоле, обложен серебром золочен, у престола написаны Никита епископ да Иван архиепископ»³⁰⁸ (Новгородские), «Пречистые на престоле... у престола написаны Феодосий да Антоний Печерские»³⁰⁹, «Михаила Клопского»³¹⁰, «Макария Колязинского да Александра Свирского»³¹¹, «Иосифа преподобного»³¹² (Волоцкого), «Образ Спасов да образ Пречистые со Младенцем стоячей обложены серебром, басмы серебряны золочены, у подножия Пречистые написан преподобный Сергей»³¹³, «Петра митрополита»³¹⁴, «Ивана, архиепископа

³⁰⁸ ТОИВМ. С. 45.

³⁰⁹ Там же. С. 45.

³¹⁰ Там же. С. 45.

³¹¹ Там же. С. 45.

³¹² Там же. С. 46.

³¹³ Там же. С. 46.

³¹⁴ Там же. С. 46.

Новгородского»³¹⁵, «Саввы преподобнаго»³¹⁶ (вероятно – Сторожевского).

В Богоявленской церкви Второй описью зафиксированы иконы с изображениями Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Алексея митрополита³¹⁷, а в трапезной палате – образ Иосифа Волоцкого, написанный на стене³¹⁸.

Итак, между временем составления Описи 1545 г. с добавлениями, внесенными в нее до 1573 г., и временем составления Второй описи (между 1570 и 1576 гг.), в Иосифовом монастыре появились иконописные изображения святых Антония и Феодосия Печерских, Никиты и Ивана Новгородских, Михаила Клопского, Петра митрополита и Саввы Сторожевского.

Ко времени составления Описи 1591 г. в Иосифо-Волоколамском монастыре стало еще больше, чем раньше, икон русских святых. Выделим из таких образов лишь те, на которых были представлены подвижники, ранее не имевшие изображений в данной обители. В Успенском соборе появилась икона «Бориса и Глеба»³¹⁹. В приделе «без престола», примыкавшем к упомянутому собору, возникли «Образ Вседержителей со архангелы, в ногах у Вседержителя образа чудотворцы Сергей да Никон»³²⁰, «Образ Еуфимия архиепископа»³²¹ (Новгородского), «Образ Дмитрия Прилуцкого да Дионисия Глушицкого, да Амфилохия», вероятно – Глушицкого³²². В этом приделе также отмечен складень «Пречистая Одигитрие, а на другой половине ростовские чудотворцы»³²³. Судя по аналогам, как минимум под ростовскими чудотворцами здесь понимаются святители Леонтий, Исаия и Игнатий, а по максимуму с ними рядом могли быть изображены тогда святые Иаков, Исидор, Авраамий и Петр царевич³²⁴.

³¹⁵ Там же. С. 46.

³¹⁶ Там же. С. 48.

³¹⁷ Там же. С. 61.

³¹⁸ Там же. С. 62.

³¹⁹ Там же. С. 79.

³²⁰ Там же. С. 81.

³²¹ Там же. С. 81.

³²² Там же. С. 83.

³²³ Там же. С. 81.

³²⁴ См.: Иконография ростовских святых. С. 5, 49, 54, 69.

В «старом приделе» иконы – «Димитрия Прилуцкого»³²⁵, «Антония Римлянина»³²⁶, «Великого князя Владимира да Бориса, Глеба»³²⁷. В некоем помещении «за пределом» иконы – «Антония Сийского»³²⁸, «Савы Сторожевского»³²⁹.

В храме Богородицы Владимирской – икона «Леонтия, епископа Ростовского»³³⁰. В Богоявленской церкви – икона «Максима уродиваго»³³¹ (Московского).

Все перечисленные выше иконы, по прямым или косвенным свидетельствам Описи 1591 г., имели небольшие размеры, то есть являлись пядничными образами.

Много более значительно выглядела довольно большая икона Богородицы Владимирской с изображениями предстоящих московских чудотворцев митрополитов Петра и Ионы. Она находилась в самом значимом месте Успенского собора – в местном ряду его иконостаса, справа (к югу) от царских врат, и была необыкновенно богато украшена³³².

Эта икона сохранилась³³³, и теперь мы можем видеть, сколь представительно выглядят на ней фигуры упомянутых подвижников. Соседство их изображений с почитаемым образом Богоматери демонстрирует особую приверженность монастырского сообщества к культу данных святых.

Согласно Описи 1591 г., в общей сложности на иконах Иосифо-Волоколамского монастыря были представлены следующие святые: Александр Свирский, Алексей митрополит, Амфилохий Глушицкий, Антоний Печерский, Антоний Римлянин, Антоний Сийский, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, князь Владимир, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Евфимий Новгородский, Зосима и Савватий Соловецкие, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Иосиф

³²⁵ ТОИВМ. С. 85.

³²⁶ Там же. С. 85.

³²⁷ Там же. С. 86.

³²⁸ Там же. С. 86.

³²⁹ Там же. С. 86.

³³⁰ Там же. С. 87.

³³¹ Там же. С. 89.

³³² Там же. С. 4.

³³³ Иконы Москвы XIV–XVI вв. Каталог собрания ЦМиАР. М., 2006. Вып. 2. С. 244–247.

Волоцкий, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Макарий Колязинский, Максим Московский, Михаил Клопский, Никита Новгородский, Никон Радонежский, Пафнутий Боровский, Петр митрополит, Савва Сторожевский, Сергей Радонежский, Феодор, Давид и Константин Ярославские, Феодосий Печерский. К этому списку надо добавить оставшихся не названными ростовских чудотворцев.

Как мы видели выше, Опись 1545 г. зафиксировала в монастыре иконописные изображения тринадцати русских святых, по Второй описи, к ним прибавились изображения еще семи отечественных подвижников благочестия; наконец, Опись 1591 г. отметила в обители иконы тридцати трех русских святых, к которым следует добавить неназванных ростовских подвижников.

Следовательно, количество образов русских святых в Иосифовом монастыре с середины к концу XVI в. постоянно нарастало. Но это число так и не сравнялось с числом святых (56), представленных богослужебными текстами.

Очевидно, перечисленные выше многочисленные святые почитались в монастыре не в одинаковой степени. Встает вопрос: как выделить из них наиболее почитаемых подвижников благочестия? Можно думать, что на нерядовой статус культа определенного святого указывают следующие признаки.

Во-первых, необычный характер его икон и других сакральных изображений. Во-вторых, особая значимость их мест расположения. В-третьих, степень распространения его образов в монастыре.

Иначе говоря, чем в большем числе храмов и других строений находились иконы святого, тем больше почитался он в монастырском сообществе. Это подтверждает анализ описей других русских монастырей, который показал, что размещение икон наиболее значимых святых в наибольшем числе храмов и других мест этих обителей было одним из основных способов визуальной репрезентации их культов³³⁴. Напомню: в конце XVI в. в данной обители имелись следующие сакрально значимые строения: Успенский собор, церкви Богоявления,

³³⁴ Мельник А.Г. Описи церквей и монастырей... С. 400–402.

Владимирской Богоматери, Одигитрии, алтарный придел, придел «без престола», «старый» придел, помещение под ризницею, гробница св. Иосифа и трапезная палата.

Исходя из сказанного, попробуем выделить из общего сонма подвижников благочестия, почитавшихся в Иосифо-Волоколамском монастыре, тех святых, которые были особенно значимы для его сообщества.

Наибольшим почитанием в монастыре пользовался «свой» святой Иосиф Волоцкий. Об этом говорят и наличие в обители его особо оформленной гробницы, и расположение его иконы в местном ряду иконостаса Успенского собора, то есть в наиболее значимом месте этого храма, и размещение икон преподобного в большинстве других сакрально значимых помещений монастыря – таких, как церкви Владимирской Богоматери и Богоявления, «старый» придел³³⁵ и трапезная палата³³⁶. О том же свидетельствует развитая практика почитания преп. Иосифа в данной обители³³⁷.

Далее обозначим иконы святых, которые находились в более чем одном сакрально значимом помещении Иосифова монастыря в 1591 г. В пяти из этих сооружений имелись иконы с изображением Сергия Радонежского (Успенский собор, придел «без престола», церкви Владимирской Богоматери, Богоявления и Одигитрии³³⁸); в четырех – иконы Варлаама Хутынского (Успенский собор, «старый» придел, церковь Богоявления, трапезная палата³³⁹), Леонтия Ростовского (церкви Владимирской Богоматери, Богоявления, трапезная палата и, вероятно, придел «без престола»³⁴⁰), Петра митрополита (Успенский собор, алтарный придел, «старый» придел, церковь Богоявления³⁴¹); Макария Колязинского (Успенский собор, придел «без престола», помещение под ризницею, церковь Владимирской

³³⁵ ТОИВМ. С. 69, 70, 83, 85, 87, 89.

³³⁶ Там же. С. 62.

³³⁷ См. 7-й параграф 5-й главы настоящей работы.

³³⁸ ТОИВМ. С. 74, 81, 82, 83, 87, 89, 92.

³³⁹ Там же. С. 72, 85, 88, 90.

³⁴⁰ Там же. С. 81, 87, 88, 90.

³⁴¹ Там же. С. 66, 74, 79, 86, 89.

Богоматери³⁴²); в трех – иконы Алексея митрополита (Успенский собор, церковь Богоявления, трапезная палата³⁴³), Никиты Новгородского (Успенский собор, придел «без престола», церковь Владимирской Богоматери³⁴⁴), Зосимы и Савватия Соловецких (Успенский собор, помещение под ризницей, церковь Богоявления³⁴⁵), Бориса и Глеба (алтарный придел, «старый» придел, церковь Одигитрии³⁴⁶); в двух – иконы Димитрия Прилуцкого (придел «без престола», «старый» придел³⁴⁷).

Пядничные иконы Кирилла Белозерского находились в Успенском соборе и, что более важно, – в гробнице св. Иосифа³⁴⁸. Соответственно иконы Пафнутия Боровского имелась в алтарном приделе, приделе «без престола», а в гробнице св. Иосифа на его раке лежал покров с шитым изображением креста, «а у креста у подножия вышиты Пафнотей да Иосиф чудотворцы»³⁴⁹. Из всех русских святых только Кирилл Белозерский и Пафнутий Боровский удостоились чести быть представленными на сакральных образах в гробнице преп. Иосифа. Это вполне закономерно, поскольку и тот, и другой являлись наиболее близкими Иосифу в духовном отношении святыми. Ведь он был учеником преп. Пафнутия и некоторое время жил в Кирилло-Белозерском монастыре, где высоко оценил порядки, утвержденные его основателем св. Кириллом³⁵⁰. Поэтому братия Иосифова монастыря особо почитала этих двух подвижников.

Как видим, в монастыре наиболее широко, кроме образов Иосифа Волоцкого, были размещены иконы Сергия Радонежского, Петра митрополита, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского и Макария Колязинского. Им в данном отношении незначительно уступали иконы Алексея митрополита, Никиты Новгородского, Зосимы и Савватия Соловецких, Бориса и Глеба. Еще менее

³⁴² Там же. С. 76, 82, 83, 87.

³⁴³ Там же. С. 71, 76, 89, 91.

³⁴⁴ Там же. С. 72, 81, 87.

³⁴⁵ Там же. С. 71, 83, 88.

³⁴⁶ Там же. С. 79, 85, 86, 92.

³⁴⁷ Там же. С. 83, 64.

³⁴⁸ Там же. С. 73, 84.

³⁴⁹ Там же. С. 79, 81, 84.

³⁵⁰ См.: Житие преп. Иосифа Волоколамского... С. 15–21; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 42–49.

широко были представлены иконы Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского и Дмитрия Прилуцкого. При этом надо учесть, что образы митрополитов Петра и Ионы находились на иконе Богоматери, располагавшейся в одном из наиболее сакрально значимых мест монастыря – справа от царских врат Успенского собора, а образы Кирилла Белозерского и Пафнутия Боровского – в особенно значимом пространстве – в гробнице св. Иосифа.

Итак, проведенное исследование показало, что в конце XV–XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре существовала тенденция накапливать богослужебные тексты, посвященные большинству признанных церковью русских святых, и, вероятно, почитать в той или иной степени этих подвижников. В этой же обители имела место традиция украшать сакрально значимые помещения иконами некоторых из них, причем количество таких икон от середины к концу XVI в. постоянно увеличивалось. Обе эти тенденции, очевидно, были взаимосвязаны и оказывали влияние друг на друга. Однако количественно святые, представленные на упомянутых иконах, всегда уступали подвижникам благочестия, фигурирующим в богослужебных текстах. Еще меньше было святых, изображения которых имелись более чем в одном сакрально значимом помещении обители. Очевидно, в эту ограниченную группу входили избранные подвижники благочестия – самые признанные в сообществе обители.

Суммируя все вышесказанное, можно представить иерархию русских святых, сложившуюся в представлении монахов Иосифо-Волоколамского монастыря к концу XVI в. Наибольшим почитанием в этом сообществе пользовался «свой» святой Иосиф Волоцкий. Ниже него стояли культы святых Сергия Радонежского, Петра митрополита, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского, Макария Колязинского, Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского, Алексея митрополита, Никиты Новгородского, Ионы митрополита, Зосимы и Савватия Соловецких, Бориса и Глеба. Еще ниже – культ св. Дмитрия Прилуцкого. Ступенью ниже – культы святых, представленных иконами лишь в одном сакрально значимом помещении монастыря. И на самой нижней ступени иерархии находились культы подвижников, фигурировавших только в богослужебных

текстах.

4. 6. Ферапонтов монастырь

В науке крайне редко используют произведения древнерусского искусства как исторический источник. Между тем за неимением других документов они могут стать важнейшим свидетельством по теме истории почитания русских святых. В данном параграфе фресковая роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, выполненная, как известно, в 1502 г., рассматривается как характерный пример визуальной репрезентации культов русских святых, почитавшихся в этой обители на рубеже XV и XVI вв.

В ее составе имеются изображения следующих десяти русских святых: Алексея митрополита, князя Бориса, князя Владимира, князя Глеба, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Михаила Черниговского, Петра митрополита, Сергия Радонежского и боярина Феодора Черниговского³⁵¹. Надо полагать, это были самые почитаемые русские подвижники благочестия в Ферапонтовом монастыре на рубеже XV–XVI вв., что и обусловило их включение в роспись 1502 г. Косвенно данный вывод подтверждается практикой почитания святых в соседнем с Ферапонтовым Кирилло-Белозерском монастыре. В XV в., как мы видели выше, его насельники были привержены к культам святых Бориса и Глеба, князя Владимира, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Петра митрополита, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Игнатия Ростовского и Феодосия Печерского. Очевидно, не случайно первые семь из них представлены в ферапонтовской росписи.

Обратим внимание на места расположения образов русских святых в этой последней. Святые Борис, Владимир, Глеб, Кирилл, Михаил, Сергей и Феодор представлены на подпружных арках, поддерживающих купол здания, то есть довольно высоко над головами молящихся. Эти поясные изображения никак не выделены из значительного числа соседних подобных образов общехристианских

³⁵¹ См., напр.: Вздорнов Г.И. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (перечень композиций). М., 1998. С. 3–24; Путеводитель по композициям стенописи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря 1502 г. Ферапонтово, 2005. С. 8–40.

святых на тех же арках. Значит, зрительное восприятие изображений упомянутых русских подвижников существенно затруднено. Иначе дело обстоит с образами святителей Алексея митрополита, Петра митрополита и Леонтия Ростовского. Они представлены в полный рост в нижнем ярусе росписи алтарной части храма – буквально перед глазами людей. Кроме того, на западной грани юго-западного столпа в помещении для молящихся храма те же святые Петр и Алексей изображены в молитвенном предстоянии Иисусу Христу.

Значит, составители иконографической программы ферапонтовской росписи из десяти избранных русских святых особо выделили святителей Петра, Алексея и Леонтия, а из этих трех – Петра и Алексея, являвшихся наиболее значимыми московскими святыми. Причем их воспринимали в Ферапонтовом монастыре как самых приближенных к Богу русских святых и соответственно сугубо почитали.

Указанный монастырь входил тогда в состав Ростовской епархии, что и обусловило, надо полагать, особое отношение насельников обители к самому почитаемому святому Ростова – епископу Леонтию.

Итак, на верхней ступени иерархии русской святости в Ферапонтовом монастыре с самого начала XVI в. стояли митрополиты Петр и Алексей, ниже их – Леонтий Ростовский, и на нижней ступени – Борис и Глеб, Владимир, Кирилл Белозерский, Сергей Радонежский, Михаил и Феодор Черниговские.

4. 7. Ярославский Спасский монастырь

В предлагаемом параграфе дошедшие до нас иконы, произведения шитья и стенопись (1563–1564) собора Ярославского Спасского монастыря рассматриваются как характерный пример визуальной репрезентации культов русских святых, почитавшихся в этой обители в XVI в. Напомню, что Спасский монастырь был главным центром почитания святых князей Феодора, Давида и Константина Ярославских. Их мощи покоились в этой обители. Для ее сообщества они являлись в полном смысле слова «своими» святыми. Сохранился лицевой покров на их раку, выполненный в 1501 г.³⁵², и две их житийные иконы середины

³⁵² ИЯ. С. 71; Великий князь и государь всея Руси Иван III. М., 2013. С. 118–120.

XVI в., происходящие из названного монастыря³⁵³. Несомненно, репрезентация культа «своих» святых в монастыре была представлена большим количеством икон и других сакральных предметов. Но и немногие сохранившиеся из них свидетельствуют, что данный культ был обставлен со всей возможной выразительностью.

В деисусном ряду иконостаса Спасо-Преображенского собора упомянутого монастыря имелась икона епископа Леонтия Ростовского, написанная между 1515 г. и серединой XVI в.³⁵⁴ Причем это было единственное изображение русского святого, включенное в один из важнейших чинов алтарной преграды. Другими словами, в представлении заказчиков данного иконостаса только святитель Леонтий, наряду с высшими христианскими святыми, обладал правом молитвенного предстояния Иисусу Христу. Из сказанного следует, что почитание св. Леонтия глубоко укоренилось в сознании сообщества Спасского монастыря. Это и не удивительно, ведь епископ Леонтий был древнейшим и самым почитаемым «своим» святым Ростовской епархии, в которую входила и указанная обитель. Из того же Спасо-Преображенского собора происходит икона Богоматери Владимирской (около 1564), на поле которой изображен преподобный Сергей Радонежский³⁵⁵. Следовательно, святые Леонтий Ростовский и Сергей Радонежский особо почитались сообществом обители.

Спасо-Преображенский собор был расписан московскими и ярославскими художниками в 1563–1564 гг., о чем свидетельствует оставленная ими надпись в интерьере храма. Данная роспись неоднократно подвергалась изучению³⁵⁶. Однако она исследована далеко не во всех аспектах. Сказанное в первую очередь относится к имеющимся в ее составе изображениям русских святых – всего тридцать

³⁵³ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор... С. 86; ИЯ. С. 240–263.

³⁵⁴ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор... С. 81; ИЯ. С. 194, 207.

³⁵⁵ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор... С. 23; ИЯ. С. 236–238.

³⁵⁶ Брюсова В.Г. Фрески Ярославля XVII – начала XVIII века. М., 1969. С. 26–30; Гудков И.М. Реконструкция интерьера XVI в. Спасо-Преображенского собора в Ярославле // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 176–184; Анкудинова Е.А. К вопросу о программе стенописи Спасо-Преображенского собора в Ярославле // Краеведческие записки. Ярославль, 1991. Вып. 7. С. 81–89.

персонажей. Попытаемся выяснить, чем обусловлено включение образов именно этих подвижников благочестия в указанную храмовую декорацию.

В ее составе ныне содержатся изображения следующих русских святых: Алексея митрополита, Амфилохия Глушицкого, Антония Печерского, князя Бориса, Варлаама Хутынского, князя Василия Ярославского, князя Владимира, князя Глеба, Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Зосимы Соловецкого, Иакова Ростовского, Игнатия Ростовского, Ионы Московского, Исаии Ростовского, Кирилла Белозерского, князя Константина Ярославского, Леонтия Ростовского, Макария Колязинского, Никиты Новгородского, Никиты Переславского, Никона Печерского, Петра митрополита, Савватия Соловецкого, Саввы Сторожевского, Сергия Радонежского, Феодора, Давида и Константина Ярославских, Феодосия Печерского³⁵⁷.

Данный перечень составляют не все, но все-таки значительная часть признанных в то время русских святых. Надо думать, выбор для представления в настенной росписи именно этих подвижников обусловлен тем, что их уже знали и почитали в Спасском монастыре к 1563–1564 гг. Однако, очевидно, степень их почитания в нем не была одинаковой.

Для решения поставленной в работе проблемы необходимо хотя бы гипотетически установить, кто был причастен к составлению иконографической программы рассматриваемой росписи. Наиболее вероятным заказчиком последней являлось сообщество Спасского монастыря в лице его высших представителей и в том числе архимандрита Ефрема, указанного в упомянутой надписи в интерьере храма³⁵⁸. Значит, эти люди и определили состав перечисленных выше святых.

Косвенным подтверждением сказанному являются характерные особенности расположения образов данных подвижников. Дело в том, что одни из них изображены на столпах помещения для молящихся, другие – на столпах и стенах алтаря. Образы первых были доступны для всех оказывавшихся в соборе, – как духовных, так и светских лиц; образы вторых – преимущественно только для

³⁵⁷ Анкудинова Е.А., Мельник А.Г. Спасо-Преображенский собор... С. 89–100.

³⁵⁸ Там же. С. 38.

клириков, участвовавших в отправлении церковных служб. Поэтому, вероятно, святые, представленные в помещении для молящихся, обладали большей значимостью для сообщества Спасского монастыря, чем те, образы которых представлены в алтаре.

В росписи помещения для молящихся собора ныне мы видим изображения пяти ярославских князей Феодора, Давида, Константина, Василия и Константина, а также – князей Владимира, Бориса и Глеба.

Как известно, в Древней Руси святых более всего почитали в тех местах, где находились их гробницы, то есть там, где этих подвижников считали «своими». Разумеется, в Ярославле XVI в. особо почитали названных пятерых своих князей. Спасский же монастырь, хранивший мощи трех из них, Феодора, Давида и Константина, являлся главным центром их почитания. Следовательно, все пять местных святых были изображены в пространстве для молящихся собора по специальному заказу сообщества данной обители. При этом, вероятно, было учтено и соответствующее пожелание жителей Ярославля, поскольку они, надо думать, чаще других светских лиц посещали Спасский монастырь.

Не случайно оказались представленными в том же пространстве собора и страстотерпцы Борис и Глеб. Во-первых, они являлись самыми популярными русскими святыми в XVI в.³⁵⁹ Во-вторых, их культ в то время был развит в Ярославле и его окрестностях. О чем свидетельствуют церкви Бориса и Глеба, действовавшие тогда в этом городе³⁶⁰ и его уезде³⁶¹. В-третьих, в одной из редакций жития Феодора Ярославского этот святой уподобляется Борису и Глебу, а Ярославль соответственно – Вышгороду³⁶², в котором в домонгольскую эпоху находились гробницы последних двух святых.

У нас нет документальных данных о том, в какой мере почитался в Спасском монастыре св. Владимир. Однако его культ, в представлении людей России конца

³⁵⁹ См. 1-й параграф 3-й главы настоящей работы.

³⁶⁰ Житие благоверн. князей Ярославских Василия и Константина // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1874. № 41. С. 321.

³⁶¹ АФЗХ. Акты Московского Симонова... С. 148, 156–159, 169.

³⁶² Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 97; Клосс, 2001. С. 282.

XV–XVI в., обычно увязывался с культом его сыновей – святых Бориса и Глеба. Об этом свидетельствуют довольно распространенные в то время иконы, на которых был изображен князь Владимир вместе с Борисом и Глебом. Сохранилась лишь часть таких произведений³⁶³, о других известно из описаний церквей и монастырей XVI – начала XVII в.³⁶⁴ Кроме того, о статусе в Спасском монастыре культа князя Владимира говорит характерный прием сближения его изображения с изображениями определенных святых, примененный в самой росписи 1563–1564 гг. В частности, на одной плоскости юго-западного столпа представлены вверху князь Феодор, Давид и Константин Ярославские, под ними князь Глеб, еще ниже князь Константин Ярославский, а на одной плоскости северо-западного столпа изображены, сверху вниз, князь Владимир, князь Борис, князь Василий Ярославский. Вероятно, таким сближением, как и в упомянутом выше житии, выражалось уподобление одних святых другим. Логично полагать, что если князь Владимир представлен рядом со столь значимыми для Спасского монастыря святыми, то и его культ в данной обители обладал близким к ним статусом.

Как видим, сообщество Спасского монастыря было особо привержено к культам всех восьми названных выше русских подвижников, и, следовательно, именно оно определило места расположения их образов в помещении для молящихся своего собора. Из этого по аналогии следуют два вывода: во-первых, остальных русских святых, представленных в алтаре, также в большей или меньшей степени почитали в Спасском монастыре накануне создания росписи 1563–1564 гг.; во-вторых, включение их изображений в ее состав было обусловлено заказом сообщества данной обители.

Надо иметь в виду, что в то время прославленных церковью или, выражаясь в духе нового времени, канонизированных русских подвижников благочестия было существенно больше названных тридцати. Причем некоторых из святых, не представленных в рассматриваемой стенописи, насельники Спасского монастыря

³⁶³ См.: Антонова, Мнева. Т. 2. С. 60–61; Васильева О.А. Иконы Пскова. С. 120; Иконы Владимира и Суздаля. С. 275, ил. 59; ИВ. С. 530.

³⁶⁴ МА. № 4. С. 16, 46, 61; ОКНАМ. С. 381; ГР. 2002. № 33. С. 363, 373; ОКБМ. С. 64, 99.

не могли не знать. К таким святым явно принадлежал преподобный Авраамий Ростовский. Он почитался в середине XVI в. не только в соседнем с Ярославлем Ростове, а и за его пределами. Этому святого, например, назвал московский митрополит Макарий в своем послании царю Ивану IV 1552 г.³⁶⁵ Да и сам этот государь в послании 1563 г. упомянул Авраамия в числе святых, помогших ему завоевать Полоцк³⁶⁶.

Вероятно, знали в Спасском монастыре и о юродивом Исидоре Ростовском, которого почитали тогда не только в Ростове, но и в других местах страны, и в том числе в Троице-Сергиевом монастыре³⁶⁷. Характерно, что в рассматриваемой стенописи вообще не изображено ни одного юродивого.

Ранее отмечалось, что в той же росписи изображены подвижники, прославленные на церковных соборах 1547 и 1549 гг.³⁶⁸, но опять-таки не все святые, которым было установлено общецерковное празднование на этих соборах³⁶⁹, а только их малая часть.

Следовательно, представители сообщества Спасского монастыря не требовали от художников запечатлеть всех отечественных святых в росписи 1563–1564 гг. Уже в одном этом выразились определенные предпочтения авторов ее иконографической программы.

В данной связи обратим внимание на то, что русские святые рассматриваемой росписи группируются по региональному принципу – ярославские: Феодор, Давид, Константин, Василий и Константин; московские: Петр, Алексей, Иона; ростовские: Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков; новгородские: Варлаам Хутынский, Никита Новгородский; древние киевские: Борис, Глеб, Владимир, Феодосий Печерский, Антоний Печерский, Никон Печерский; Вологодской епархии: Амфилохий Глушицкий, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий; Новгородской епархии: Зосима и Савватий Соловецкие, Ростовской епархии: Кирилл Белозерский,

³⁶⁵ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 309.

³⁶⁶ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 360, 361.

³⁶⁷ См. 27-й параграф 1-й главы и параграфы 1-й, 2-й, 4-й, 5-й, 15-й, 16-й 4-й главы настоящей работы.

³⁶⁸ Анкудинова Е.А. К вопросу о программе... С. 85.

³⁶⁹ См.: Голубинский, 1903. С. 92–104.

Московской епархии: Сергей Радонежский, Никита Переславский, Савва Сторожевский; Тверской епархии: Макарий Колязинский.

Святых Амфилохия Глушицкого, Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Зосиму и Савватия Соловецких, Кирилла Белозерского, Сергия Радонежского, Никиту Переславского, Савву Сторожевского, Макария Колязинского можно рассматривать и как подвижников, которые олицетворяли важные среднерусские и северные монастыри.

Как видим, в стенописи посредством святых была представлена большая часть важнейших духовных центров тогдашней России, а также – земель, на тот момент в Россию не включенных (Киевский регион), но которые когда-то составляли вместе со среднерусскими и северными землями единую Киевскую митрополию. Характерно, что только Ярославль был представлен всеми своими подвижниками, другие же центры и регионы – Москва, Ростов, Новгород, киевские, среднерусские и северные земли – лишь избранными святыми. Но эти избранные, надо думать, как бы представляли и остальных святых своих центров и регионов. Очевидно, данный максимально широкий охват православного пространства посредством образов святых являлся важной составной частью иконографической программы стенописи. Изображения тридцати указанных подвижников благочестия, по мысли авторов этой программы, призваны были представлять всю русскую святость.

Чтобы приблизиться к пониманию истоков этого замысла, необходимо установить, в какой степени наличие столь большого числа образов русских угодников Божьих в данной храмовой декорации традиционно или, напротив, необычно.

Для ответа на поставленный вопрос сравним рассматриваемую стенопись с предшествовавшими ей русскими церковными росписями. До XVI в. изображения немногих русских святых в храмовых стенописях встречаются крайне редко. Поэтому обратимся к подобным произведениям, созданными в первой половине – середине XVI в.

К сожалению, в России памятников монументальной живописи того времени

сохранилось очень мало. Наиболее ранним из них является широко известная рассмотренная выше роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, выполненная в 1502 г. В ее составе имеются изображения, как мы видели, десяти русских святых.

В рассматриваемой же ярославской стенописи русских святых изображено в три раза больше, чем в ферапонтовской, что само по себе знаменательно. Вместе с тем, уже в росписи 1502 г. наметилась тенденция распределять изображения святых в зависимости от уровня их почитания по различным помещениям храма.

К сожалению, ныне не известно ни одной надежно датированной более или менее полно сохранившейся храмовой росписи, возникшей между указанными ферапонтовской (1502) и ярославской (1563–1564). Поэтому мы не можем определить, происходило ли нарастание количества изображений русских святых в стенописях на протяжении данного промежутка времени постепенно или с какого-то момента – скачкообразно.

Правда, принято считать, что рассматриваемой росписи предшествовала существующая ныне стенопись Благовещенского собора Московского Кремля. В ее составе имеются изображения 37 русских святых. Причем, возможно, первоначально в ней изображений таких подвижников благочестия было больше, поскольку часть этой росписи не сохранилась. Еще несколько десятилетий назад данную стенопись относили к 1508 г.³⁷⁰ Позже восторжествовало представление о возникновении сохранившейся росписи собора в 1547–1551 гг.³⁷¹ Однако эта датировка осталась документально не подтвержденной. Наконец, недавно было доказано, что данная стенопись создана в 1566 г. по заказу царя Ивана Грозного³⁷².

Итак, традиция включать в храмовые росписи заметное число изображений русских святых явно обозначилась в начале XVI в., и в 1560-е годы достигла значительного развития. Теперь эти многочисленные фресковые образы представляли визуальной репрезентацией существенного подъема почитания

³⁷⁰ Мнева Н.Е. Стенопись Благовещенского собора... С. 174–206.

³⁷¹ Качалова И.Я. Монументальная живопись // Благовещенский собор Московского Кремля / Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. М., 1990. С. 35–37.

³⁷² Мельник А.Г. О настенной росписи Благовещенского... С. 273–279.

отечественных святых, наблюдавшегося в России середины – второй половины XVI столетия. В русле данной общероссийской тенденции и возникли интересующие нас образы угодников Божьих. Конкретный же состав изображений последних и отчасти местоположение их изображений в росписи были обусловлены предпочтениями в почитании русских святых сообществом Спасского монастыря. Возможно, также при этом оно учитывало и соответствующие религиозные устремления жителей города Ярославля.

Итак, наиболее почитаемыми святыми в Спасском монастыре были «свои» чудотворцы Феодор, Давид и Константин. В иерархическом плане ниже их находились культы Леонтия Ростовского, Василия и Константина Ярославских, Бориса и Глеба, князя Владимира, Сергия Радонежского. Еще ниже – святые, представленные в росписи алтаря Спасо-Преображенского собора.

4. 8. Антониев Сийский монастырь

Известно, что Антониев Сийский монастырь был основан в 1520 г. монахом Антонием, который являлся и первым его настоятелем. В 1556 г. он покинул этот пост, передав его своему постриженнику старцу Кириллу. Перед тем 3 июля 1556 г. была составлена опись имущества монастыря, заверенная самим преп. Антонием³⁷³ (далее в этом параграфе – Опись 1556 г.). Ее опубликовал в составе своего труда по истории Сийского монастыря епископ Макарий³⁷⁴. Данный документ является одним из основных источников для избранной темы.

Согласно Описи 1556 г., в монастыре существовали три храма: соборная церковь Живоначальной Троицы, трапезная церковь Благовещения и церковь Сергия Радонежского³⁷⁵. Уже одно только наличие последнего храма с таким посвящением явно свидетельствовало, что культ св. Сергия имел необыкновенно высокий статус в глазах насельников монастыря и, в первую очередь, самого св. Антония. Сказанное косвенно подтверждается и посвящением собора Троице. Очевидно, оно было выбрано с ориентацией на посвящение главного храма

³⁷³ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 2–7.

³⁷⁴ Там же. С. 7–14. Это одна из самых ранних русских монастырских описей.

³⁷⁵ Там же. С. 7–8.

Троице-Сергиева монастыря.

На сугубое почитание подвижников благочестия должны указывать их иконы в церквах обители. По Описи 1556 г. в Троицком соборе из интересующих нас икон имелся образ «Пречистыя Сергиево видение». Так или еще более кратко – «Сергиево видение» – тогда называли иконы, на которых был представлен эпизод жития преп. Сергия, когда ему явилась Богородица с апостолами Петром и Иоанном. В трапезной при Благовещенской церкви находилась икона «Пречистыя Сергиево видение». Наконец, в храме Сергия Радонежского были две иконы: «Сергиево видение» и образ «Сергиево деяние»³⁷⁶. Очевидно, в последнем случае обозначена житийная икона Сергия Радонежского. Как видим, иконы Сергия находились не только в посвященной ему церкви, а и в Троицком соборе и в трапезной палате монастыря. Перед этими образами монастырская братия всегда могла обратиться к преподобному с мольбой о заступничестве.

В Троицком соборе находилась также пядничная, то есть небольшая икона «Александра чудотворца». Но какой конкретно святой был на ней изображен, можно только гадать. Это мог быть и Александр Свирский, и Александр Невский, и один из общехристианских святых с таким именем.

Икон других русских святых, кроме, вероятно, образа некоего чудотворца Александра, вообще не было в храмах и трапезной обители. Правда, в Троицком соборе имелась икона «Всех святых», но какие подвижники были на ней представлены и существовали ли среди них русские – неизвестно. Из всех общехристианских святых на особой небольшой местной иконе был изображен только Георгий Великий³⁷⁷. Иконы общехристианских святых, конечно, присутствовали в деисусных чинах иконостасов монастырских церквей. Однако состав этих чинов в Описи 1556 г. не обозначен.

На некоторый интерес к другим святым могут указывать также тексты их житий в монастырском книжном собрании. Опись 1556 г. зафиксировала в нем из такого рода произведений следующие: «жития Кирилла Белозерского, да

³⁷⁶ Там же. С. 7–8.

³⁷⁷ Там же. С. 7–8.

Соловецких чудотворцев», «Патерик Печерский» и три пролога³⁷⁸. В названных прологах, очевидно, содержалась еще какая-то часть житий русских подвижников благочестия. Но в монастыре тогда не было ни одной иконы святых, которым были посвящены эти агиографические произведения. Значит, кроме св. Сергия мы не можем уверенно назвать ни одного русского подвижника благочестия, который бы пользовался в Сийском монастыре особым почитанием в середине XVI в.

Характерно, что в том же собрании не было отдельной книги жития Сергия Радонежского (правда, оно могло содержаться в упомянутых прологах). Но уверенности в этом нет. Из приведенных наблюдений следует вывод: наличие текста жития какого-либо святого в монастыре еще не свидетельствует о его сугубом в нем почитании, и напротив, отсутствие подобного жития не говорит, что культ соответствующего подвижника не получил никакого признания в данной обители.

Вместе с тем в Сийском монастыре были осведомлены о других русских святых помимо тех немногих, которые были упомянуты выше. В том же книжном собрании 1556 г. числились устав, три минеи месячных, «святцы с тропари». В этих книгах, несомненно, имелись указания на дни празднования памяти многих русских святых, а в минеях – службы некоторым из них. Но поскольку их почитание иными способами в монастыре никак не было выражено, то, значит, оно если и существовало, то находилось на формальном или этикетном уровне.

Итак, при жизни преп. Антония в Сийском монастыре самым почитаемым святым являлся Сергей Радонежский. Более того, его культ в обители безраздельно господствовал. Он был для монастырского сообщества «своим» святым, важнейшим небесным заступником перед Богоматерью и Богом. Поскольку тогда все порядки в обители определял ее основатель и настоятель св. Антоний, то именно он и утвердил в ней столь развитое почитание преп. Сергия.

Согласно сотной 1578 г., в Сийском монастыре по-прежнему имелись церкви Троицы, Благовещения и Сергия Радонежского³⁷⁹. Деревянные храмы с такими же

³⁷⁸ Там же. С. 9.

³⁷⁹ 1578 г. – Сотная Андрея Толстого на вотчину Антониева-Сийского монастыря / публ. А.А.

посвящениями отмечены писцовыми книгами 1586–1587 гг., причем указано, что Сергиевская церковь была надвратной³⁸⁰. Вероятно, она располагалась над святыми монастырскими воротами изначально.

Значит, Сергиевская церковь встречала и осеняла большинство из тех, кто входил тогда в монастырь, и тем самым зримо подчеркивала значимость культа этого преподобного. Надвратной в то время была и одноименная церковь Троице-Сергиева монастыря. Очевидно, в подражание ей и возник указанный надвратный храм Сийской обители.

Игумен Антоний умер 7 декабря 1556 г. и был похоронен к югу от алтаря Троицкой соборной церкви. В последующем в Сийском монастыре постепенно оформилось его почитание. В результате культ преп. Антония занял главенствующее положение в представлении сообщества данной обители³⁸¹.

В 1597 г. была составлена новая опись Сийского монастыря (далее в этом параграфе – Опись 1597 г.). Она обозначает весьма развившийся к тому времени культ св. Антония. Это выражалось и в оформлении места его упокоения, и в наличии посвященной ему действующей придельной церкви, и в существовании в монастыре многочисленных его образов, и в том, что последние демонстрировали весьма развитую и разнообразную (включая житийную) иконографию преподобного³⁸².

А как к 1597 г. обстояло дело с культом Сергия Радонежского?

Посвященная ему деревянная надвратная церковь сгорела в 1593 г.³⁸³ Согласно Описи 1597 г., в монастыре находились иконы «Сергиево видение» и «Сергий чудотворец в деянии». Их вынесли из упомянутой церкви во время пожара. Обе имели высоту в четыре пяди. Еще одна большая икона «Сергиево видение» находилась в Благовещенской церкви. В 1597 г. церковный престол, посвященный Сергию Радонежскому, еще не был воссоздан³⁸⁴, это произошло

Амосова // Северный археографический сборник. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 210.

³⁸⁰ Там же. С. 224.

³⁸¹ См. 8-й параграф в 5-й главе настоящей работы.

³⁸² См. Там же.

³⁸³ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 5.

³⁸⁴ Опись Антониева Сийского монастыря 1597 г. // Библиотека Академии наук. Отдел рукописей.

лишь в XVII в.³⁸⁵

Наличие трех достаточно больших икон с изображением св. Сергия, а также посвященной ему церкви в обители (до пожара 1593 г.) свидетельствует, что этот святой и после 1556 г. – во второй половине XVI столетия, как и раньше, продолжал много значить для ее насельников. Но в их сознании, судя по описанным выше внешним проявлениям культов Сергия и Антония, последний занял главенствующее место. Именно «свой» святой Антоний к исходу XVI в. стал главным небесным покровителем насельников Сийского монастыря.

В Описи 1597 г. фигурирует ряд икон либо без обозначения конкретного местоположения, либо находившихся в церквях. На данных иконах были представлены следующие русские святые: Александр Невский, Александр Свирский, Алексей митрополит, Антоний Римлянин, юродивый Василий Московский, Дионисий Глушицкий, Иван Новгородский, Кирилл Белозерский, Никита Новгородский, юродивый Максим Московский, Павел Обнорский. Кроме того, отмечена икона «Соловецкая обитель», на которой, очевидно, имелись изображения Зосимы и Савватия Соловецких. Большинство перечисленных образов в Описи 1597 г. называются «пядницами»³⁸⁶. У нескольких икон размер не указан, но из контекста документа следует, что они также были написаны на небольших досках. В монастырь подобные иконы попали разными путями. Часть из них дал царь³⁸⁷, другие поступили от сторонних представителей церкви³⁸⁸ и, вероятно, светских лиц, некоторые, возможно, были приобретены самим Сийским монастырем.

Небольшие размеры указанных икон и порой случайный характер их появления в монастыре косвенно свидетельствуют, что по степени почитания представленные на них святые сильно уступали преподобным Антонию Сийскому и Сергию Радонежскому. Но при этом надо иметь в виду следующее. Если в

Архангельское собр. Д. 375. Л. 7. Л. 9 об. – 10 об.

³⁸⁵ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 17.

³⁸⁶ Опись Антониева Сийского... Л. 4 об. – 13 об.

³⁸⁷ Там же. Л. 4 об.

³⁸⁸ Там же. Л. 6.

монастыре существовала «пядница» какого-либо подвижника, то ее, вероятно, клали на аналой посреди церкви в день его праздника. А, значит, икона оказывалась в центре внимания всех находившихся тогда в храме. Так происходила актуализация культа этого святого, и его начинали почитать более глубоко, чем тех угодников, икон которых вообще не было в монастыре. Следовательно, пядничные иконы служили одним из основных средств внедрения в среду братии культов святых³⁸⁹.

Почти всех святых, представленных на упомянутых «пядницах», можно разделить на три группы. В первую из них входят московские святые Алексей митрополит, блаженные Максим и Василий. Во вторую – святые Новгорода (Антоний Римлянин, святители Иван и Никита), а также той части Новгородской епархии, которая принадлежала территории, называемой ныне Русским Севером (Александр Свирский, Зосима и Савватий Соловецкие). Именно в этой части располагался Сийский монастырь. Третью группу составляли подвижники южных районов Русского Севера, примыкавших к упомянутой епархии (Дионисий Глушицкий, Кирилл Белозерский, Павел Обнорский). Святых последних двух групп, за исключением сугубо новгородских, можно объединить в одну группу. Действительно они принадлежали одному большому региону Русского Севера. Из многочисленных среднерусских святых фигурировал только Александр Невский. Никак на иконах не были представлены древнейшие святые домонгольской эпохи. Значит, монахам Сийского монастыря, кроме прочих, были близки святые окружающего их обитель региона.

Согласно Описи 1597 г., в составе книжного собрания Сийского монастыря присутствовали следующие книги, имеющие отношение к почитанию святых: «Канон Антонья чудотворца, в десть, творенье Иванна царевича», «Житие чудотворца Антония», «Сергия чудотворца житие», три Патерика Печерских, «Службы и житье соловецких чудотворцов», «две книги Житья соловецких чудотворцов», «Житие Ионы митрополита», «Служба и житье Ионы,

³⁸⁹ См.: Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 77.

архиепископа новгородского», пять прологов, двадцать миней месячных, «Трефолой новых чудотворцов», «Обиходник, в кожицы, кириловской», три устава, двенадцать Псалтирей с воследованием и др.³⁹⁰ Состав перечисленных книг свидетельствует, что в Сийском монастыре конца XVI в. знали о большинстве признанных к тому времени русских святых, а минеи и трефолой содержали тексты посвященных им служб. Но почитание немногих из этих подвижников, судя по упомянутым выше их иконам, лишь начинало подниматься в монастыре выше формального уровня.

Таким образом, до смерти св. Антония в его обители глубоким почитанием пользовался только один преп. Сергей Радонежский. Хотя монахи знали и о ряде других русских угодников. В период, наступивший после 1556 г., особенно к концу XVI в. на высшую ступень в иерархии местной святости был возведен преп. Антоний, несколько потеснивший в данном отношении св. Сергия. Теперь насельники обители особенно почитали двух своих небесных заступников – Антония и Сергия³⁹¹. Во второй половине XVI в. в монастыре были осведомлены о большинстве признанных русских святых. Но это знание не привело автоматически к их активному почитанию. В тот же период в монастырском сообществе в большей или меньшей степени начинают укореняться культы святых, представлявших, с одной стороны, Москву, с другой – Новгород и Русский Север. Однако по своей значимости все эти подвижники в глазах монахов значительно уступали святым Антонию и Сергию.

4. 9. Никольский Коряжемский монастырь

Имущество далеко не всех небольших монастырей зафиксировано сохранившимися описями и писцовыми книгами XVI в. Тем интересней для избранной темы обители, которые описаны в дошедших до нас подобных источниках. Именно к таким небольшим обителям принадлежал Никольский

³⁹⁰ Кукушкина М.В. Описи книг XVI–XVII вв. библиотеки Антониево-Сийского монастыря // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редких книг Библиотеки Академии наук СССР*. М.; Л., 1966. С. 129–130.

³⁹¹ Отражением данного культа является икона XVII в. «Сергий Радонежский и Антоний Сийский» (Соломина В.П. Древнерусское художественное серебро в собрании Архангельского краеведческого музея. М., 2007. С. 170–171).

Коряжемский монастырь, основанный в 1535 г.³⁹² До нас дошла опись этого монастыря 1567 г.³⁹³ (далее в этом параграфе – Опись 1567 г.) и сотная с писцовых книг на его владения 1586 г.³⁹⁴ (далее в этом параграфе – Сотная 1586 г.). Опираясь на их свидетельства, попытаемся определить, каких из русских святых особо выделяла и почитала братия Коряжемского монастыря в последней трети XVI в. и, возможно, в предшествовавшее время.

Согласно Описи 1567 г., в интересующей нас обители существовали три храма: Николы Чудотворца (соборный), чудотворца Димитрия и Благовещения³⁹⁵. В документе не пояснено, какому именно св. Димитрию была посвящена вторая из названных церквей, но из Сотной 1586 г. следует, что – преподобному Димитрию Прилуцкому³⁹⁶. Следовательно, этот подвижник благочестия в 1567 г. необыкновенно много значил для насельников Коряжемской обители.

По Описи 1567 г. в Никольском соборе из икон русских святых числился «образъ Чюдотворецъ Дмитрей и съ деяниемъ на злате, венецъ у него с тремя камени серебрянъ, пелена безенная, крестъ обычной, а гривна у него серебряна»³⁹⁷. Это явно житийная икона Димитрия Прилуцкого. В том же храме находился небольшой пядничный образ «Алексей да Дмитрей Селунски пядница»³⁹⁸. Но какой святой Алексей имелся здесь в виду, один из общехристианских или русский, – не ясно. В церкви Димитрия Прилуцкого имелся образ «Дмитрей Чюдотворецъ на злате, въ стрелу три гривны серебряны». Перед этой иконой находилась единственная в храме свеча. В Благовещенской церкви кроме храмового образа «Благовещение» была еще только одна икона «Дмитрей чюдотворецъ на краске, венецъ на злате»³⁹⁹.

³⁹² Зверинский. Кн. 1. С. 190–191.

³⁹³ Акты, относящиеся до юридического быта древней России. СПб., 1884. Т. 3. № 352. Стб. 388–397.

³⁹⁴ 1586 г. – Сотная с писцовых книг А.И. Вельяминова... С. 178–191, (далее в этом параграфе – Сотная 1586 г.).

³⁹⁵ Акты, относящиеся до юридического... Т. 3. Стб. 389–390.

³⁹⁶ Сотная 1586 г. С. 180.

³⁹⁷ Акты, относящиеся до юридического... Т. 3. Стб. 389.

³⁹⁸ Там же. Стб. 390.

³⁹⁹ Там же. Стб. 390.

Как видим, иконы Дмитрия Прилуцкого располагались не только в посвященном ему храме, а и в остальных двух церквях монастыря. Это было сделано явно намеренно. Образа святого как бы сопровождали любого оказавшегося в обители. В каждом из ее храмов можно было обратиться с молитвой к иконе почитаемого преподобного, при этом образов других русских святых в данных церквях, очевидно, вообще не было. Даже иконы Николы Чудотворца, которому был посвящен монастырский собор, имелись лишь в двух церквях из трех названных – Никольской и Дмитриевской⁴⁰⁰. Наличие упомянутой житийной иконы Дмитрия Прилуцкого свидетельствует о подчеркнутом интересе монахов обители к его агиобиографии. Значит, почитание преподобного достигло в их среде такого высокого уровня, когда им стало мало просто молиться у икон излюбленного чудотворца, они хотели также видеть живописное повествование о его жизни и подвигах.

Таким образом, все вышесказанное свидетельствует, что на момент составления Описи 1567 г. Дмитрий Прилуцкий являлся самым почитаемым русским святым в Коряжемской обители. Возможно, подобное отношение к его культуре сложилось в ней еще в первые годы ее существования.

На некоторый интерес к другим русским подвижникам указывают книги в собрании Коряжемского монастыря, зафиксированные Описью 1567 г. Таковы «Патерикъ Печерьской», «Стефаново житие Пермьскаго», «Житие Соловецкихъ чудотворцовъ»⁴⁰¹. Но, как мы убедились выше, икон святых, которым были посвящены эти произведения, тогда в монастыре не существовало. Отсутствие таких икон говорит о еще не вполне оформившихся предпочтениях монастырского сообщества в отношении культов данных святых. Вместе с тем, в монастыре не числилось и Жития Дмитрия Прилуцкого. Значит, наличие текста жития какого-либо святого в обители еще не свидетельствует о его особом в ней почитании, и напротив, отсутствие подобного жития не говорит, что культ соответствующего подвижника благочестия не получил никакого признания в данном монастыре.

⁴⁰⁰ Там же. Стб. 390.

⁴⁰¹ Там же. Стб. 391–392.

Надо иметь ввиду, что насельники Коряжемской обители знали о большинстве признанных в то время русских святых. Так судить позволяют имевшиеся в ней два устава, пять Псалтирей с воследованием и пятнадцать миней месячных⁴⁰². В месяцесловных частях этих уставов и Псалтирей, несомненно, содержались указания на празднования памяти многих святых, а в минеях – тексты служб некоторой части из них. Но никаких свидетельств о их почитании в обители того времени не сохранилось.

Теперь обратимся к Сотной 1586 г. Согласно ее показаниям, Димитрий Прилуцкий по-прежнему являлся самым почитаемым русским подвижником благочестия в Коряжемской обители. Его культ в 1586 г., как и раньше, был обозначен в ней «теплой», то есть отапливаемой церковью Димитрия Прилуцкого, при которой имелась трапезная палата⁴⁰³. Последняя, вероятно, существовала при данном храме и при составлении Описи 1567 г.⁴⁰⁴, которая, правда, не говорит об этом прямо. Поскольку церковь являлась теплой, то, значит, в зимнее время монахи в ней отправляли большую часть служб. В трапезной же монахи ежедневно принимали пищу. Получается, что именно в церкви Димитрия Прилуцкого и в трапезной при ней они проводили значительную часть своего времени. В силу этого происходило постоянное возобновление и укрепление их духовной связи со своим небесным заступником преп. Димитрием. В 1586 г., как и ранее, в каждом из трех монастырских храмов находилось по одной иконе Димитрия Прилуцкого⁴⁰⁵. Причем это иконы, судя по описанию украшений на них, – те же самые, что и в 1567 г.

Сотной 1586 г. в пространстве для молящихся соборной церкви Николы Чудотворца зафиксированы «образ Алексеи митрополит обложен железом немецким, венец серебрян, басмян, золочен» и «образ месной Петр митрополит обложен железом немецким, венец басмян, золочен», а в алтаре собора – «образ

⁴⁰² Там же. Стб. 390–393.

⁴⁰³ Сотная 1586 г. С. 180.

⁴⁰⁴ Акты, относящиеся до юридического... Т. 3. С. 390.

⁴⁰⁵ Сотная 1586 г. С. 179, 180, 182.

Изосимы и Саватия соловецких чудотворцов на золоте, пядница»⁴⁰⁶. В надвратной Благовещенской церкви Сотной 1586 г. отмечен «образ Прокофья Христа ради уродивого на красках, пядница»⁴⁰⁷. На последней иконе явно был изображен юродивый Прокопий Устюжский.

Иконы митрополитов Петра и Алексея свидетельствуют о том, что особое почитание этих двух самых значимых московских святых утвердилось в обители к 1586 г. В 1567 г., как мы помним, никаких признаков их культа в ней не наблюдалось. Следовательно, он получил признание в данном монастыре между 1567 и 1586 гг. Икона Зосимы и Савватия говорит об усилившемся почитании соловецких подвижников в Коряжемском монастыре к 1586 г. Но в отличие от культа московских святителей это было подготовлено появлением в нем к 1567 г. Жития Зосимы и Савватия. На некоторый подъем почитания в монастыре к 1586 г. Прокопия Устюжского указывает его икона. Но поскольку она находилась не в главном храме обители, то статус этого юродивого в глазах монашеской братии был ниже, чем у вышеупомянутых угодников Божиих.

Согласно Сотной 1586 г., в монастыре числилось еще больше, чем в 1567 г., различных богослужебных книг (уставы, Псалтири с воследованием, минеи, патерики, прологи и др.)⁴⁰⁸, в которых, надо полагать, содержались сведения о многих русских святых. Но никаких иных данных об их особом почитании тогда в обители в документах не обнаруживается. Выходит, осведомленность монастырского сообщества о тех или иных святых не определяла его предпочтений в отношении особого почитания некоторых из них.

В связи с этим попытаемся ответить на вопрос: что способствовало утверждению приверженности сообщества Коряжемского монастыря к культу святых Димитрия Прилуцкого, Петра митрополита, Алексея митрополита, Зосимы и Савватия Соловецких, а также Прокопия Устюжского?

В отношении культа преп. Димитрия Прилуцкого, за отсутствием прямых

⁴⁰⁶ Там же. С. 179, 180.

⁴⁰⁷ Там же. С. 182.

⁴⁰⁸ Там же. С. 180–181.

или косвенных свидетельств источников, вряд ли мы когда-нибудь получим убедительный ответ. Однако возможно, особое почитание этого подвижника ввел в обители лично ее основатель. Так позволяют предполагать примеры, когда в XVI в. основатели некоторых других русских монастырей насаждали в них почитание своих излюбленных святых⁴⁰⁹.

Более определенно можно судить о причинах утверждения почитания в монастыре святителей Петра и Алексея. По наблюдениям, изложенным в настоящей работе, в XVI в. в ряде обителей России их культы получили исключительно высокое признание⁴¹⁰. Как видим, эта тенденция достигла Коряжемского монастыря между 1567 и 1586 гг.

Сходное объяснение можно предложить и в отношении культа Зосимы и Савватия. Во второй половине XVI в. происходило необыкновенно быстрое распространение их почитания в России⁴¹¹. Надо думать, на данной волне оно укоренилось и в Коряжемской обители.

Относительная близость последней к Великому Устюгу, очевидно, обусловила зарождение в ней почитания самого значимого святого этого города юродивого Прокопия.

Коряжемский монастырь основал преп. Логгин. В литературе утверждается, что он после смерти, последовавшей в 1540 г., был погребен в этой обители. Якобы через 16 лет его мощи были перенесены в монастырскую церковь⁴¹². Из сказанного как будто следует, что с 1556 г. в монастыре должно было существовать более или менее развитое почитание подвижника.

Но так ли это? Почитание любого святого еще даже до официального признания его культа кроме всего прочего выражалось в особом оформлении его могилы. Обычно над таким местом захоронения строили «гробницу», которая

⁴⁰⁹ См.: Житие Герасима Болдинского... С. 644, 654; Мельник А.Г. Почитание Сергия Радонежского в русских монастырях XVI в. // Вопросы истории. 2015. № 1. С. 152–156.

⁴¹⁰ См. 1-й, 2-й, 3-й параграфы 4-й главы в настоящей работе.

⁴¹¹ См. 9-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

⁴¹² Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях в России. М., 1852. С. 62–63; Толстой М.В. Книга, глаголемая описание о российских святых. М., 1887. С. 154.

представляла собой подобие часовни или склепа. Непосредственно над могилой устанавливали надгробие в виде раки, покрывавшееся покровом, рядом помещали иконы, подсвечник со свечей и некоторые иные священные вещи. Совокупность всех этих предметов можно назвать надгробным комплексом. Описями монастырей зафиксированы многие подобные комплексы⁴¹³. Но в Описи 1567 г. и Сотной 1586 г. нет никаких указаний на существование надгробного комплекса преп. Логгина и вообще не обнаруживается никаких признаков его культа. Поэтому пока преждевременно говорить о том, что почитание этого подвижника благочестия утвердилось в Коряжемской обители в 1556 г.

Итак, проведенное исследование позволило определить иерархию русских святых в представлении сообщества Коряжемского монастыря в середине 1580-х гг. На вершине этой иерархии, как и в 1567 г., находился св. Димитрий Прилуцкий, ниже него стояли святые Петр митрополит, Алексей митрополит, Зосима и Савватий Соловецкие, еще ниже – юродивый Прокопий Устюжский и на самой нижней ступени пребывали подвижники благочестия, визуально не обозначенные иконами.

4. 10. Никольский Корельский монастырь

Никольский Корельский монастырь, известный с XV столетия, располагался в устье Северной Двины. В XVI в. он являлся относительно небольшим монастырем, входившим в состав Новгородской епархии. В XIX в. были опубликованы две описи имущества Корельского монастыря 1551 и 1601 гг., которые позволяют рассмотреть историю почитания русских святых в названной обители во второй половине XVI в. Ценность этих описей, кроме всего прочего, заключается в том, что они почти целиком охватывают всю вторую половину XVI в. Первая из них была составлена 1 октября 1551 г.⁴¹⁴ (далее в этом параграфе – Опись 1551 г.), вторая – 6 июля 1601 г.⁴¹⁵ (ниже в этом параграфе – Опись 1601 г.). Причем, надо полагать, ситуация с имуществом монастыря, зафиксированная

⁴¹³ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 533–551.

⁴¹⁴ АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 158. С. 283–287.

⁴¹⁵ Опись Николаевского Корельского монастыря 1601 г. // Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Николаевского... С. 34–49.

Описью 1601 г., сложилась не в первые шесть месяцев и шесть дней этого года, а раньше, еще во второй половине – конце XVI столетия.

Согласно Описи 1551 г., в Корельском монастыре находились два деревянных храма: собор Николы Чудотворца и Успенская церковь. Перечисляя имевшиеся в них иконы, данная Опись не отметила ни одного образа русского святого⁴¹⁶. Правда, ею в Никольском соборе часть икон обозначена суммарно: «икон меншихъ на золоте пятнадцать, да икон же меншихъ на краскахъ десять»⁴¹⁷. Среди этих двадцати пяти икон могли быть и образа отечественных подвижников. Но даже если было и так, то все равно симптоматично, что составители Описи 1551 г. никак их не выделили.

В книжном собрании монастыря Описью 1551 г. зафиксированы «прологи натрое писаны, в десть, на годь», восемь «миней месячныхъ», Часослов «съ святцы и съ тропари и съ кондаки»⁴¹⁸. В этих книгах, несомненно, были представлены жития, службы и памяти некоторых русских святых. Однако никаких иных признаков их особого почитания в обители та же Опись не обозначила.

Итак, все говорит о том, что в середине XVI в. в Корельском монастыре не существовало развитого культа ни одного русского святого.

Прошло полвека – и Опись 1601 г. рисует в интересующем нас отношении заметно изменившуюся картину.

В Никольском соборе Опись 1601 г. зафиксировала следующие иконы с изображениями русских святых: «Пречистыя съ Соловецкою обителью въ киоте, с камениемъ, жемчуги и цаты» – пядница, «Василий блаженный трехъ пядей, на золоте», «на золоте пядница образъ Сергия Радонежскаго, пелена золотная, невеликая», «на одной дцки три святыхъ на краскахъ: Кирилль Белозерский, Александръ Свирский, Дмитрий Вологоцкий»⁴¹⁹. В Успенской церкви та же Опись отметила икону Зосимы и Савватия Соловецких⁴²⁰.

⁴¹⁶ АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 158. С. 283–284.

⁴¹⁷ Там же. С. 283.

⁴¹⁸ Там же. С. 284.

⁴¹⁹ Опись Николаевского Корельского... С. 36.

⁴²⁰ Там же. С. 40.

В целях правильного понимания значения для избранной темы перечисленных выше икон обратимся к более детальному рассмотрению их описаний. Две из этих икон названы пядницами. Так в XVI – XVII вв. назывались небольшие иконы, высота которых колебалась от 18–19 до 40 с небольшим сантиметров⁴²¹.

Образ «Пречистые с Соловецкой обителью», надо полагать, представлял собой изображение Богоматери типа Боголюбской с предстоящими в молении преподобными Зосимой и Савватием и, возможно, другими монахами на фоне Соловецкого монастыря. Подобные по иконографии большие иконы были написаны по заказу игумена Филиппа Колычева для этой обители в 1545 г.⁴²² Очевидно, рассматриваемая икона Корельского монастыря являлась уменьшенным списком с одной из них. Суть данной иконографии заключается в наглядном выражении так называемой иерархии молений: святые молят Богородицу за людей, а она передает эту молитву Иисусу Христу, изображенному в облаках. Таким образом, икона демонстрировала связь соловецких чудотворцев и основанного ими монастыря с самой могущественной небесной заступницей за людей перед высшим Божеством. Молившиеся перед такой иконой зримо представляли себе, как их молитва достигает Бога. И то, что икона была богато украшена, свидетельствует о ее особом почитании в монастыре.

Наличие у образа Сергия Радонежского украшения в виде подвесной пелены обозначало приверженность монастырского сообщества к культуре этого святого.

Икона московского юродивого Василия Блаженного имела в высоту три пяди. Следовательно, она была больше обычных икон-пядниц. А это говорит о том, что она была специально заказана для монастыря.

Образ Кирилла Белозерского, Александра Свирского и Димитрия Вологодского (Прилуцкого) весьма знаменателен для нашей темы. Данный состав изображений святых явно не случаен и, вероятно, носил программный характер,

⁴²¹ Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 77.

⁴²² Маясова Н.А. Памятник с Соловецких островов: Икона «Богоматери Боголюбской с житием Зосимы и Савватия» 1545 г. Л., 1970. С. 7; Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог выставки. М., 2001. С. 66–69.

который был порожден представлениями насельников обители. В самом деле, все перечисленные преподобные были основателями трех крупных и широко известных монастырей Русского Севера – соответственно Кирилло-Белозерского, Александро-Свирского и Спасо-Прилуцкого. Вероятно, названные подвижники олицетворяли для корельских монахов особенно близкую им севернорусскую святость.

Важно подчеркнуть, что иконы с изображением Зосимы и Савватия находились в обеих церквях обители, тогда как образа всех остальных упомянутых святых были представлены только в одном Никольском храме. В русских монастырях подобный прием репрезентации культов самых значимых святых, заключающийся в размещении их икон в наибольшем числе храмов этих обителей, широко применялся в XVI – начале XVII в.⁴²³ Значит, в глазах монахов Корельского монастыря соловецкие подвижники обладали более высоким статусом по сравнению со всеми другими упомянутыми русскими святыми.

Итак, описанные иконы свидетельствуют, что в конце XVI – начале XVII в. в Корельском монастыре особо почитались святые Зосима и Савватий Соловецкие, Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Александр Свирский, Димитрий Прилуцкий и Василий Блаженный.

А что же может поведать нам по избранной теме книжное собрание монастыря, зафиксированное Описью 1601 г.? Оно демонстрирует гораздо большую приверженность корельских монахов к культам русских святых, чем это имело место в середине XVI в.

Действительно, к 1601 г. в монастыре появились отсутствовавшие в 1551 г. книги, явно относившиеся к культам русских святых: «Канонникъ новые чудотворцы», «Патерикъ Печерский», «Соборникъ Ивана Богослова, да Соловецкихъ чудотворцевъ», «Соборникъ, а в немъ житие Варлаамъ Хутынский и Климентъ папа Римский», «Соборникъ, в немъ житие Николы чудотворца, да Сергия Радонежскаго», «Книга Александръ Свирский»⁴²⁴.

⁴²³ Мельник А.Г. Описи церквей и монастырей... С. 400–402.

⁴²⁴ Опись Николаевского Корельского... С. 37–38.

Как видим, в обители в 1601 г. имелись и жития Зосимы и Савватия, Александра Свирского, Сергия Радонежского, и иконы этих святых. Следовательно, подтверждается особая значимость их культов для корельских монахов в то время.

Для раскрытия избранной темы важен отмеченный Описью 1601 г. «Канонникъ новые чудотворцы». В середине – второй половине XVI в. под новыми чудотворцами понимали либо святых, прославленных на церковных соборах 1547 и 1549 гг. и в более позднее время⁴²⁵, либо вообще всех русских святых, начиная с самых первых из них – Бориса и Глеба⁴²⁶. Службы самым известным, более древним русским подвижникам, очевидно, содержались в двенадцати Минеях месячных, которые фигурируют в той же Описи⁴²⁷.

Наличие упомянутых Канонника и Минея в Корельской обители свидетельствует, что в ней были осведомлены о большинстве признанных церковью русских подвижников благочестия. Возможно, в какой-то степени они почитались ее насельниками. По крайней мере, в соответствующие дни в монастыре могли отмечать их праздники. Но лишь немногие русские святые, как мы убедились выше, обрели для корельских монахов значение надежных небесных покровителей, у икон которых можно было молиться ежедневно.

Попытаемся объяснить, почему именно эти чудотворцы стали столь близки насельникам обители.

Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие воспринимались последними как наиболее надежные русские небесные заступники по следующим причинам. Николо-Корельский и Соловецкий монастыри располагались в одном регионе Поморья, в котором в рассматриваемое время святые Зосима и Савватий обрели исключительную популярность⁴²⁸. Повседневная жизнь корельских монахов была тесно связана с Белым морем. Никола Чудотворец – главный небесный заступник

⁴²⁵ См.: Российское законодательство X–XX веков: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. Т. 2. С. 266.

⁴²⁶ Макарий (Веретенников), архим. Честнии друзи Божии. М., 2011. С. 180–196; Мельник А.Г. Сборники служб русским... С. 258–260.

⁴²⁷ Опись Николаевского Корельского... С. 37.

⁴²⁸ См. 9-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

их обители – традиционно считался покровителем мореплавателей. Но и Зосима с Савватием были известны тогда как святые, спасающие людей, терпящих бедствие в Белом море⁴²⁹. Поэтому, вероятно, культы Николы Чудотворца и этих соловецких святых в сознании представителей сообщества Корельского монастыря сблизилась, взаимно усиливая друг друга.

Преподобный Сергей Радонежский по своей популярности в России XVI в. незначительно уступал только святым Борису и Глебу⁴³⁰. Особенно же он был почитаем в монастырской среде России того времени⁴³¹. Надо полагать, корельские монахи присоединились к этой духовной тенденции.

Кирилл Белозерский, Димитрий Прилуцкий и Александр Свирский, очевидно, потому особо были близки тем же монахам, что являлись святыми трех крупнейших монастырей Русского Севера, к которому принадлежала и Корельская обитель. Кроме того, Кирилл Белозерский и Димитрий Прилуцкий входили в ограниченное число самых популярных святых XVI в.⁴³², а Александр Свирский хотя и уступал им в данном отношении, но на протяжении второй половины XVI в. его популярность росла необыкновенно быстрыми темпами⁴³³. Культ юродивого Василия Блаженного, очевидно, олицетворял для корельских монахов московскую святость.

Итак, анализ указанных описей демонстрирует нам существенную эволюцию религиозной жизни насельников Корельского монастыря во второй половине XVI в. Если в середине этого столетия в обители отсутствовали явные признаки особого почитания русских святых, то к рубежу XVI и XVII вв. в нем уже укоренились культы небольшой группы избранных отечественных подвижников благочестия.

В свою очередь все сказанное выше приоткрывает для нас процесс, протекавший в указанный период в сознании обитателей монастыря, далекого от центра страны, да и от центра Новгородской епархии. Мы видим, как насельники

⁴²⁹ См. 6-й параграф 5-й главы в настоящей работе.

⁴³⁰ См. 1-й и 4-й параграфы 3-й главы в настоящей работе.

⁴³¹ См. 4-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

⁴³² См. 7-й и 8-й параграфы 3-й главы в настоящей работе.

⁴³³ См. 11-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

обители, еще в середине XVI в. жившие своей особой религиозной жизнью, вероятно, восходившей к эпохе новгородской независимости, во второй половине этого столетия стали воспринимать себя в духовном отношении частью российского общества. Так анализ, затронувший, казалось бы, только эволюцию религиозности монашества, обозначил один из аспектов социальной истории России.

4. 11. Антониев Краснохолмский монастырь

Некоторое представление о почитании избранных русских святых в Антониевом Краснохолмском монастыре позволяет составить его опись 1575 г. В то время в нем существовали следующие храмы: собор Николы Чудотворца с приделами Макария Египетского и Благовещения, теплая церковь Димитрия Солунского с трапезной и надвратная церковь Никиты мученика.

В Никольском соборе по названной описи числились иконы Зосимы и Савватия Соловецких – «поставил те образы игумен Паисея»; «Пречистая на престоле; у нее на руках Младенец, а по сторонам писаны Иван Предтеча да Сергей чудотворец» (Радонежский); «Образ Спасов во облаце, а к нему приписаны Изосима и Соватей Соловецкие»; «икона воротная-мощи Колязинского чудотворца» (Макария); «Спас во облаце, на золоте да Александр Свирский пядница»; «Сергиево видение пядница», (последние две иконы поставил «архимандрит Варфоломей»)⁴³⁴.

В Благовещенском приделе имелись иконы-пядницы «Бориса и Глеба да княж Владимир», «Никиты архиепискупа Ноугородскаго», «Покров Пресвятей Богородицы на золоте; да на том же образе по полям писаны Борис и Глеб да Егорей страстотерпец». В церкви Димитрия Солунского находились иконы «Олексей митрополит пядница», «Николы Чюдотворца да Сергей преподобный пядница», «Борис и Глеб». Придел Макария Египетского украшал «Образ Макарья Египецкаго да Сергей преподобный на бели четырех пядей»⁴³⁵.

В надвратной Никитской церкви икон русских святых не было. Но ворота,

⁴³⁴ ОКНАМ. С. 361, 362, 366, 367.

⁴³⁵ Там же. С. 381–385.

которые она осеяла, оформляли иконы с изображениями митрополитов Петра и Алексея и нескольких общехристианских святых⁴³⁶.

В монастырской «книгохранительнице» были обычные богослужебные книги: Евангелия, уставы, прологи, тrefолои, минеи месячные, Псалтири с воследованием и др., а также жития Стефана Пермского, Зосимы и Савватия Соловецких, Сергия Радонежского, Михаила Клопского и Александра Свирского. Особенно для нашей темы важна книга «соборник в полдесть на бумаге, писана кануны и стихиры новых чудотворцов»⁴³⁷. Тогда новыми чудотворцами обычно называли русских подвижников благочестия, причисленных к лику святых в относительно недавнее время или вообще всех русских святых⁴³⁸.

Следовательно, все эти книги свидетельствуют, что в 1570-е гг. в Краснохолмском монастыре знали о большинстве русских святых и, вероятно, в той или иной форме их почитали. Но из них, судя по перечисленным выше иконам, особым признанием в сообществе обители пользовались Александр Свирский, Алексей митрополит, Борис и Глеб, князь Владимир, Зосима и Савватий Соловецкие, Макарий Колязинский, Никита Новгородский, Петр митрополит и Сергий Радонежский.

Иконы св. Сергия находились в четырех упомянутых церквях, иконы Бориса и Глеба – в двух, иконы Алексея митрополита – в одной церкви и на монастырских воротах. Остальные избранные святые были представлены соответственно в одном храме, а Петра митрополита – только на воротах.

Значит, Сергий Радонежский являлся самым почитаемым русским святым Краснохолмского монастыря, ниже его стояли Алексей митрополит, Борис и Глеб, еще ниже – Александр Свирский, князь Владимир, Зосима и Савватий Соловецкие, Макарий Колязинский, Никита Новгородский и Петр митрополит.

4. 12. Коломенский Брусеневский монастырь

В нашем распоряжении имеется единственный источник, позволяющий

⁴³⁶ Там же. С. 384.

⁴³⁷ Там же. С. 370–373.

⁴³⁸ Макарий (Веретенников), архим. Честнии друзи Божии. С. 180–196.

установить, каких русских святых особо почитали в 1570-е гг. в трех коломенских монастырях: Брусеневском, Спасском и Голутвинском. Это писцовая книга города Коломны 1577/78 г.⁴³⁹ (далее в этом и в следующих двух параграфах – Книга 1577/78 г.).

В Коломенском Брусеневском монастыре Книга 1577/78 г. отметила одну икону русского святого – Дмитрия Прилуцкого, находившуюся в местном ряду иконостаса Успенской соборной церкви, а также богослужебные книги: уставы, Псалтири с воследованием, двенадцать миней месячных, пролог⁴⁴⁰.

Как видим, в то время в этом монастыре особым почитанием пользовался единственный русский подвижник – Дмитрий Прилуцкий, несмотря на то, что, судя по упомянутым книгам, здесь знали и о других отечественных святых.

4. 13. Коломенский Спасский монастырь

По Книге 1577/78 г., в Коломенском Спасском монастыре существовали Спасо-Преображенский собор с приделом Обретения главы Иоанна Предтечи; теплая церковь Происхождения Креста Господня с трапезной и церковь Кирилла Белозерского. В соборе имелись иконы-пядницы «Борис и Глеб»; «Петр чудотворец, да Никола Чюдотворец, да Алексей чудотворец»; «Никита чудотворец Переславский». В пределе Обретения главы Иоанна Предтечи и церкви Происхождения Креста икон русских святых не было. В Кирилловской церкви находились иконы Кирилла Белозерского «четырех пядей» и «пядница» Дмитрия Прилуцкого. В монастыре имелся обычный набор богослужебных книг – Евангелия, Апостолы, минеи, прологи, Псалтири, требники и др.⁴⁴¹

Итак, в 1570-е гг. в Спасском монастыре особо почитали следующих русских святых: Алексея митрополита, Бориса и Глеба, Дмитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Никиту Переславского и Петра митрополита. Из них Кирилл Белозерский, судя по наличию посвященной ему церкви, был самым почитаемым святым в Спасском монастыре. Остальные названные подвижники по статусу

⁴³⁹ [1618 г.?] – Извлечение из приправочного списка с писцовой книги г. Коломны и Коломенского уезда Д.П. Житова и Ф. Камынина 1577/78 г.: г. Коломна // ГР. № 1. С. 1–76.

⁴⁴⁰ Там же. С. 21–22.

⁴⁴¹ Там же. С. 55–59.

стояли ступенью ниже его.

4. 14. Коломенский Голутвинский монастырь

В 1570-е гг. в Голутвинской обители существовали два храма: Богоявленский собор и церковь Сергия Радонежского с трапезной. Согласно Книге 1577/78 г., в местном ряду иконостаса Богоявленского собора находилась икона «Никола Чюдотворец, Петр чюдотворец, Алексей чюдотворец». Под двумя последними следует понимать московских святых митрополитов Петра и Алексея. В том же местном ряду имелась икона Одигитрии, к которой была подвешена шитая пелена с изображениями преподобных Сергия Радонежского и Пафнутия Боровского. В других частях собора пребывали пядничные иконы: «Сергий чюдотворец, Кирило Белозерской, Левонтей Розтовский чюдотворец, Дмитрий Прилуцкий», «Петр чюдотворец да Алексей чюдотворец», «Сергий чюдотворец да Никон». В соборе также хранился «крест синалойнай Сергия чюдотворца положения»⁴⁴².

В местном ряду иконостаса Сергиевской церкви находилась храмовая житийная икона Сергия Радонежского и хранились «Ризы Сергия чюдотворца камка бела куфтерь, ветхи, оплечья шиты золотом и серебром на отласе». Трапезную палату при этом храме кроме всего прочего украшали изображения Петра митрополита, Алексея митрополита и «Видение Сергеева»⁴⁴³. Кроме того, в монастырском книжном собрании имелись два списка Жития Сергия Радонежского, а также уставы, Псалтири с воследованием, прологи, тrefолои⁴⁴⁴. В последних четырех видах богослужебных книг наверняка содержались памяти, жития и службы, посвященные многим русским святым.

Приведенные свидетельства обозначают наиболее почитаемых в сообществе Голутвинского монастыря 1570-х гг. русских подвижников благочестия – Алексея митрополита, Дмитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Никона Радонежского, Пафнутия Боровского, Петра митрополита и Сергия Радонежского. Те же данные указывают и на разницу в уровне их почитания.

⁴⁴² Там же. С. 64, 66, 67.

⁴⁴³ Там же. С. 70, 71.

⁴⁴⁴ Там же. С. 68–70.

Самым значимым святым в обители являлся Сергей Радонежский, что явно демонстрировали посвященная ему церковь, иконы с его изображениями в обоих храмах и трапезной палате, два списка Жития преподобного, а также вещи-реликвии, связывавшиеся с его именем. Согласно житийному преданию, именно Сергей основал Голутвинский монастырь⁴⁴⁵. Это и обусловило указанное высокое положение культа преподобного.

Наличие икон митрополитов Петра и Алексея в соборе и трапезной палате говорит о сугубом почитании в монастыре данных московских святых. Иначе говоря, они стояли ступенью ниже Сергия в иерархии особо почитаемых подвижников благочестия Голутвинского монастыря. Еще ниже находились Дмитрий Прилуцкий, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Никон Радонежский и Пафнутий Боровский.

4. 15. Кирилло-Новоезерский монастырь

Согласно описи 1581 г. в Кирилло-Новоезерском монастыре существовали следующие храмы: соборная церковь Воскресения Христова, ее придел Николы Чудотворца и трапезная церковь Одигитрии. Имелась также часовня над захоронением основателя обители преп. Кирилла Новоезерского⁴⁴⁶. В Воскресенском соборе находились пядничные иконы «Кирила чудотворца», «Леонтий Ростовский, да Сергей, да Кирил», «Иван архиепискуп Наугородцкий»; в Никольском приделе – пядничная икона «Воскресение Христово да Покров Пречистые, да Федор Тирон с матерью, да Никола, да Сергей, да Пятница», образ «Воплощение Пречистые, да Сергей, да Кирил», «образ Спасов на золоте, пядница, а по полям Сидор Ростовский да Меркурий мученик». В церкви Одигитрии икон русских святых в то время не было⁴⁴⁷. В упомянутой часовне находились иконы Иисуса Христа, Богородицы, общехристианских святых, но отсутствовали иконы русских святых и в том числе Кирилла Новоезерского. Следовательно, культ последнего в 1581 г. пребывал в зачаточном состоянии.

⁴⁴⁵ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 374.

⁴⁴⁶ 1581 г. июля 8. – Опись строений и имущества Кирилло... С. 171–177.

⁴⁴⁷ Там же. С. 172–177.

Поэтому можно полагать, что под именем «Кирилл» на указанных выше иконах фигурировал не Кирилл Новоезерский, а Кирилл Белозерский. Данное предположение подтверждает следующее описание иконы в описи названного монастыря 1628 г.: «Образ преподобный Сергей и Леонтий Ростовский и преподобный Кирилл Белозерский»⁴⁴⁸. Вероятно, это та икона, которая в описи 1581 г. обозначена как «Леонтий Ростовский, да Сергей, да Кирилл» (см. выше) или список с нее. Кроме того, в определении первой из перечисленных икон в описи 1581 г. Кирилл назван чудотворцем, что соответствует высокому уровню развития в то время культа Кирилла Белозерского, но никак – не Кирилла Новоезерского. Под Сергием, конечно, в этом и других случаях следует понимать Сергия Радонежского.

Среди монастырских книг в 1581 г. числились «прологи обе половины», два Трефолая, «Житие Кирилла Белозерского чудотворца», «Святцы и кануны», «Миней сентябрь», «шесть книг, а в них семь мисец меней месячных», «Миней месячная август»⁴⁴⁹. Во всех них монахи обители могли почерпнуть сведения не только о названных выше, а и о некоторых других русских подвижниках благочестия. Особенно следует выделить Житие Кирилла Белозерского, наличие которого подтверждает высокий статус культа этого преподобного в рассматриваемой обители.

Итак, в 1581 г. в Кирилло-Новоезерском монастыре присутствовали три иконописных изображения Кирилла Белозерского, столько же – Сергия Радонежского, по одному – Леонтия Ростовского, Иоанна Новгородского и Исидора Ростовского. Причем иконы Кирилла и Сергия присутствовали в двух церквях.

Значит, оба этих святых стояли на вершине иерархии русских угодников Божиих, почитаемых в названной обители, ниже их – Леонтий Ростовский, Иоанн Новгородский. Вероятно, еще ниже пребывал Исидор Ростовский, поскольку он

⁴⁴⁸ 1628 г. июля 31. – Опись строений и имущества Кирилло-Новоезерского монастыря / публ. Т.В. Сазоновой // Монастыри и архиерейские дворы в документах XVI–XVII веков. СПб., 2015. С. 204.

⁴⁴⁹ 1581 г. июля 8. – Опись строений... С. 177–179.

был изображен лишь на поле иконы.

Можно думать, что особое отношение к упомянутым ростовским святым и Кириллу Белозерскому было обусловлено тем, что Кирилло-Новоезерский монастырь входил, как и Кирилло-Белозерская обитель, в Ростовскую епархию.

4. 16. Спасо-Прилуцкий монастырь

Из Спасо-Прилуцкого монастыря происходят два источника по интересующей нас теме. Это «Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 года» (далее этом параграфе – Указец) и опись этой обители 1593 г. (ниже этом параграфе – Опись 1593 г.).

И. Шляпкин полагал, что никакого образца у автора Указца не было⁴⁵⁰. Но это не так. По своей структуре, да и по назначению Указец подобен первой редакции обиходника Кирилло-Белозерского монастыря 1560-х гг.⁴⁵¹ Вероятнее всего, по образцу данного обиходника и был составлен Указец.

Фактически Указец являлся обиходником Спасо-Прилуцкой обители, и его назначение заключалось в упорядочивании ее богослужебной практики, в частности, в облегчении поиска нужных текстов в монастырских книгах, которых, по подсчетам И. Шляпкина, было тогда четыре десятка⁴⁵². Этими текстами являлись жития и песнопения («стихиры и каноны»), посвященные святым. Часть книг представляла собой сборники служб русским святым⁴⁵³ Стихиры и каноны в соответствующие праздники святых пелись в храмах, а жития читались и в храмах, и в трапезной палате⁴⁵⁴. Например, по Указцу, «стихиры и канон Борису и Глебу» имелись «в трефолои в Христофорове, книга в десть»⁴⁵⁵, или в праздник сретения образа Димитрия Прилуцкого Указец рекомендует: «А чтут на всеошном и на заутрени и за столом Житие чюдотворца»⁴⁵⁶. Иными словами, Житие св. Димитрия начинали читать в церкви во время всеошной службы, продолжали читать в

⁴⁵⁰ Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого... С. 3.

⁴⁵¹ Ср.: Никольский. Т. 2. С. 285–304.

⁴⁵² Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого... Первая пагинация. С. 4.

⁴⁵³ Там же. Вторая пагинация. С. 10–12.

⁴⁵⁴ Там же. Вторая пагинация. С. 27.

⁴⁵⁵ Там же. Вторая пагинация. С. 25.

⁴⁵⁶ Там же. Вторая пагинация. С. 14.

церкви же на заутрене и заканчивали – «за столом», то есть в трапезной палате.

Согласно Указцу, в монастыре в соответствующие праздники полагалось читать жития следующих русских святых: Феодора Ярославского, Михаила Черниговского, Сергия Радонежского, Савватия Соловецкого, Авраамия Ростовского, Варлаама Хутынского, Саввы Сторожевского, Петра митрополита, Павла Обнорского, Димитрия Прилуцкого, Алексея митрополита, Зосимы и Савватия Соловецких, Александра Ошевенского, Стефана Пермского, Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Исидора Ростовского, Исаии Ростовского, Игнатия Угличского (Прилуцкого), Никиты Переславского, Леонтия Ростовского, Игнатия Ростовского, Дионисия Глушицкого, Кирилла Белозерского, князя Владимира (слово о крещении), Петра царевича Ростовского (Ордынского) и Александра Свирского⁴⁵⁷.

Надо полагать, этих святых почитали в Спасо-Прилуцком монастыре.

По Указцу, в монастыре следовало использовать в богослужении «стихиры и каноны», посвященные святым Иоанну Новгородскому, Феодору, Давиду и Константину Ярославским, Михаилу Черниговскому, Сергию Радонежскому, Григорию Пельшемскому, Савве Вишерскому, Авраамию Ростовскому, Варлааму Хутынскому, Максиму юродивому Московскому, Никону Радонежскому, Александру Володимирскому (Невскому), Иакову Ростовскому, Савве Сторожевскому, Петру митрополиту, Павлу Обнорскому, Михаилу Клопскому, князю Всеволоду Псковскому, Димитрию Прилуцкому, Алексею митрополиту, Арсению Тверскому, Евфимию Новгородскому, Макарию Колязинскому, Ионе митрополиту, Зосиме и Савватию Соловецким, Стефану Пермскому, Александру Ошевенскому, Пафнутию Боровскому, Исаии Ростовскому, Константину Муромскому и его сыновьям Михаилу и Федору, Никите Переславскому, Борису и Глебу, Феодосию Печерскому, Антонию Печерскому, Исидору Ростовскому, Игнатию Ростовскому, Евфросину Псковскому, Дионисию Глушицкому, Кириллу Белозерскому, Петру и Февронии Муромским, Прокопию Устюжскому, княгине

⁴⁵⁷ Там же. Вторая пагинация. С. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

Ольге, князю Владимиру, Николе Кочанову, Василию Блаженному, Александру Свирскому и Авраамию Смоленскому⁴⁵⁸.

При суммировании приведенных выше данных получается, что в Спасо-Прилуцком монастыре к 1584 г. почитали 55 русских святых, которые составляли большую часть признанных тогда церковью отечественных подвижников благочестия. Кого же из всего этого множества святых выделяло сообщество обители?

Самым почитаемым святым данного монастыря являлся его основатель Димитрий Прилуцкий, вторым после него «своим» чтимым подвижником был князь-инок Игнатий Угличский или Прилуцкий⁴⁵⁹. Каких же других русских святых особо почитали в этой обители? Приблизиться к ответу на поставленный вопрос помогает Опись 1593 г., из которой мы узнаем, что в деисусном чине главного иконостаса монастырского собора находилась икона Сергия Радонежского, причем она была зрительно соотнесена с деисусной иконой «своего» святого Димитрия Прилуцкого⁴⁶⁰. Та же опись отметила в соборе небольшие пядничные иконы «Сергиево видение», Леонтия Ростовского, Евфимия Новгородского, Стефана Пермского, Феодора, Давида и Константина Ярославских, Макария Колязинского; в ризнице – складни «Пречистые Богородици да Петр митрополит да Борис и Глеб да Спас во облаце», «Троица да Воплощение пречистые Богородици да московские чудотворцы Петр и Алексей, и Иона», икона Александра Свирского; в паперти собора «на церковном углу на столпе написан образ Сергия чудотворца да Стефана архидьякона да вверху образ Спасов»⁴⁶¹. По Описи 1593 г., в остальных церквях обители иконы русских святых (кроме, конечно, «своих») не фигурировали.

Итак, после «своих» святых Димитрия и Игнатия самым высоким статусом в монастыре обладал Сергей Радонежский, о чем свидетельствовали упомянутые особенно значимые его образа в деисусном чине иконостаса, на иконе «Сергиево видение» и настенной росписи паперти собора. Нельзя не напомнить, что

⁴⁵⁸ Там же. Вторая пагинация. С. 3, 23–27.

⁴⁵⁹ См. 4-й параграф 5-й главы в настоящей работе.

⁴⁶⁰ ПКВМ. С. 28.

⁴⁶¹ Там же. С. 29, 34,

Димитрий Прилуцкий, согласно его Житию, считался «собеседником» преп. Сергия⁴⁶². Надо думать, этим и обусловлен был высокий статус радонежского чудотворца в Прилуцкой обители. Существенно ниже, в представлении монастырского сообщества, стояли культы Александра Свирского, Алексея митрополита, Бориса и Глеба, Евфимия Новгородского, Ионы митрополита, Леонтия Ростовского, Макария Колязинского, Петра митрополита, Стефана Пермского, Феодора, Давида и Константина Ярославских.

4. 17. Новгородский Свято-Духовский монастырь

Новгородский Духов монастырь был описан в 1590 г. Тогда в обители существовали церкви Сошествия святого Духа; Троицкая с приделом Николы Чудотворца; Пречистой Богородицы; Александра Свирского. В последней из них имелись две иконы Александра Свирского, в церкви Богородицы – иконы Леонтия Ростовского, «Видение Сергиево». Сергей Радонежский был еще представлен на полях иконы Богородицы⁴⁶³. Икон других русских святых в то время в Духовом монастыре не значилось. В монастыре имелся набор богослужебных и четких книг, среди них обращают на себя внимание «3 Менеи новых чудотворцов»⁴⁶⁴. Как мы видели выше, в то время такие Минеи состояли из служб русским святым.

Значит, данные книги свидетельствуют об осведомленности монахов обители о культах большинства отечественных подвижников благочестия. Но, как мы убедились, из всего этого сонма святых в монастыре особо почитали преп. Александра Свирского и в несколько меньшей степени Сергия Радонежского и Леонтия Ростовского.

4. 18. Тихвинский Успенский монастырь

О составе особо почитавшихся русских святых в Тихвинском монастыре мы можем судить только по «Указу о трапезе» 1590 г., который, по существу, является обиходником этой обители. Согласно данному источнику, более обильные, чем обычно, кормы для братии полагались в праздники Варлаама Хутынского, Сергия

⁴⁶² Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 254.

⁴⁶³ Лихачев Н. Духовное завещание старца... С. 101–104.

⁴⁶⁴ Там же. С. 104–105.

Радонежского, Иоанна Новгородского и Никиты Новгородского⁴⁶⁵.

Тихвинский монастырь в то время входил в состав Новгородской епархии. Характерно, что трое из перечисленных святых (Варлаам, Иоанн и Никита) принадлежали тогда к числу наиболее почитаемых новгородских угодников Божиих. Сергей же в данном случае, очевидно, представлял всю русскую святость.

4. 19. Богоявленский Островский монастырь

Данный монастырь в XVI в. находился на острове реки Волги в окрестностях города Романова (ныне – Тутаева). Писцовая книга 1593–1594 гг. отметила в обители церкви Введения Богородицы с трапезной, Леонтия Ростовского, Иоанна Предтечи и Николы Чудотворца. Из русских святых иконами в монастыре был представлен только Леонтий Ростовский. Эти иконы находились в первых двух из названных храмов. В монастыре также хранились богослужебные и четьи книги⁴⁶⁶, содержавшие ту или иную информацию о других отечественных святых. Ясно, что культ «великого чудотворца Леонтия» (так он обозначен в упомянутой писцовой книге) господствовал в иерархии русской святости данного монастырского сообщества.

4. 20. Костромской Ипатьевский монастырь

Для раскрытия избранной темы относительно Костромского Ипатьевского монастыря у нас есть следующие источники: опись данной обители 1595 г. (далее этом параграфе – Опись 1595 г.), извлечение из сотной с писцовых книг Костромы 1598 г. (ниже этом параграфе – Сотная 1598 г.).

Во время составления Описи 1595 г. в Ипатьевском монастыре имелись следующие храмы: Троицкий собор с приделом апостола Филиппа и Ипатия Гангрского, церковь Рождества Богородицы с приделом Иоанна Златоуста и трапезной, надвратная церковь Феодора Стратилата. Как видим, в этой обители не было церквей, посвященных русским святым. Значит, в ней почитание ни одного

⁴⁶⁵ Указ о трапезах Троицкого... С. 222, 223, 224, 226.

⁴⁶⁶ 1593 – 94 гг. – Выдержка из писцовой книги Ивана Алексеевича Комынина и подъячего Ивана Ефанова с описанием Богоявленского Островского м-ря и его владений с. Хопылево, сд. Яковлево с дд., поч. и пуст. в воздвиженском ст. Романовского у. / публ. А.В. Антонова // РД. М., 2003. Вып. 9. С. 355–357.

из них явно не доминировало.

Согласно Описи 1595 г., в соборе имелись пядничные иконы русских святых (в скобках указано число таких икон) Пафнутия Боровского (1), Василия Блаженного (1), Бориса и Глеба (2), Леонтия Ростовского (10), Александра Свирского (2), Зосимы и Савватия Соловецких (2), Варлаама Хутынского (1), Евфимия Суздальского (1), Алексея митрополита (1), Никиты Переславского (1), Сергия Радонежского (1), Димитрия Прилуцкого (2), Ионы чудотворца, очевидно, Московского (1), Петра митрополита (2), Кирилла Белозерского (1) и Павла Обнорского (1). Кроме того, имелось четыре иконы «Сергиево видение»⁴⁶⁷.

В приделе Филиппа и Ипатия находилась большая, высотой в девять пядей, икона Сергия Радонежского в житии, а также пядничные иконы Петра митрополита (1), Михаила Черниговского (1), Кирилла Белозерского (1), Саввы Сторожевского (1), Сергия Радонежского (1), , Алексея митрополита (2), Александра Невского (1), Леонтия Ростовского (1), Александра Свирского (1), Ивана юродивого, очевидно, Московского (1), и складень с изображениями Богородицы Воплощение и митрополитов Петра и Алексея на полях (1), а также «Сергиево видение» (1)⁴⁶⁸.

В церкви Рождества Богородицы имелись большая, высотой девять пядей, икона Зосимы и Савватия Соловецких в житии⁴⁶⁹. Трапезную палату украшали пядничные иконы Ионы архиепископа (1), очевидно, Новгородского, и Никиты Новгородского (1)⁴⁷⁰. В приделе Иоанна Златоуста и церкви Феодора Стратилата икон русских святых Опись 1595 г. не зафиксировала. В гостинной келье имелась пядничная икона Феодора, Давида и Константина Ярославских⁴⁷¹.

В книгохранилище монастыря присутствовали следующие богослужебные книги, из которых можно было почерпнуть сведения о большинстве признанных русских святых: минеи, прологи, Псалтири с воследованием, Псалтири со святцами, Патерик Печерский, Житие Саввы Вишерского, тrefолои, служебники,

⁴⁶⁷ ПККИМ. С. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

⁴⁶⁸ Там же. С. 35, 36, 37, 38.

⁴⁶⁹ Там же. С. 39.

⁴⁷⁰ Там же. С. 39.

⁴⁷¹ Там же. С. 42.

Жития Зосимы и Савватия Соловецких⁴⁷². Особенно значимыми в этом книжном собрании для избранной темы являлись «две книги Новым Чюдотворцом»⁴⁷³, которые представляли собой сборники служб русским святым. Следовательно, в Ипатьевском монастыре знали о значительном числе отечественных подвижников благочестия и в какой-то степени их почитали.

Сотная 1598 г. зафиксировала фресковую роспись, украшавшую верхние части всех четырех фасадов каменного Троицкого собора:

«А с надворья вверху на стенах. На передней стене написано: в первом киоте образы трех святителей Василиа Великаго, Григория Богослова, Иванны Златоуста; в другом киоте образ Рожества Пречистые Богородицы; в третьем киоте образ святого апостола Филиппа да святого мученика Феодора Стратилата, а над ними во облаце образ Спасов Еммануил. А на сторонней стене на южной: в первом киоте образ Спас Нерукотворенный да образ святых страстотерпец Бориса и Глеба; в другом киоте образ Живоначальные Троицы; в третьем киоте образ святого мученика Феодора Стратилата да святые мученицы Ирины. А над олтарем: в первом киоте образ Предста Царице; во другом киоте Седе одесную Мене; в третьем киоте образ святого апостола Филиппа да священномученика Ипатия. А на северной стене: в киоте образ Богоявления Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; с правую сторону образы святых чюдотворцов московских митрополитов Петра, и Алексея, и Ионы; а с левую сторону в киоте образы святых Леонтия, и Исаия, и Игнатия ростовских чюдотворцов»⁴⁷⁴.

Как видим, данная роспись, явно имевшая программный характер, включала в себя изображения Иисуса Христа, Богородицы, общехристианских и русских святых. Судя по наличию среди них образов Феодора Стратилата и мученицы Ирины, являвшихся патрональными святыми царя Федора Ивановича (1584–1598) и царицы Ирины, рассматриваемая роспись была создана при его правлении – между 1584 и 1598 гг.

⁴⁷² Там же. С. 30–34.

⁴⁷³ Там же. С. 33.

⁴⁷⁴ ГР. № 8. С. 101.

Для нашей темы важны изображения русских святых. На южном фасаде собора были представлены Борис и Глеб. Особо же выразительна была композиция на северном фасаде. В ее центре располагался образ «Богоявление Иисуса Христа», справа от него – изображения святителей московских Петра, Алексея и Ионы, а слева – святителей ростовских Леонтия, Исаии и Игнатия. Описанная роспись представляла собой визуальную репрезентацию приверженности сообщества монастыря к определенным святым, и, в частности, к двум группам из них – московских и ростовских подвижников благочестия.

Образы московских и ростовских святителей были зримо соотнесены друг с другом и с расположенным в центре образом Иисуса Христа (Богоявление). Различные варианты иконографии с совмещенными изображениями ростовских и московских святых бытовали в Ростове и Москве в XVI в.⁴⁷⁵ Как видим, еще один ранее не известный вариант такой иконографии оказался востребованным в Ипатьевском монастыре, находившемся за пределами Ростовской епархии.

Итак, судя по перечисленным выше иконописным изображениям святых, особое значение в обители имели культы Александра Невского, Александра Свирского, Алексея митрополита, Бориса и Глеба, Варлаама Хутынского, Василия Блаженного, Димитрия Прилуцкого, Евфимия Суздальского, Зосимы и Савватия Соловецких, Ивана Московского, Игнатия Ростовского, Ионы митрополита, Ионы Новгородского, Исаии Ростовского, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Михаила Черниговского, Никиты Переславского, Никиты Новгородского, Павла Обнорского, Пафнутия Боровского, Петра митрополита, Саввы Сторожевского, Сергия Радонежского, Феодора, Давида и Константина Ярославских.

Но, видимо, всех этих святых почитали в монастыре не в одинаковой степени. Что же может указывать на более высокий статус одних из них по сравнению с другими?

Наличие на фасадах монастырского собора изображений Бориса и Глеба, московских и ростовских святителей зримо свидетельствовало об особом

⁴⁷⁵ Мельник А.Г. «Ростовские и московские святые»... С. 354–363.

признании их культов в Ипатьевском монастыре.

Выделим изображения святых, которые наиболее широко были представлены в монастыре. Иконы с изображением Сергия Радонежского (в том числе одна – житийная) украшали два храма, иконы Зосимы и Савватия (в том числе одна – житийная) – два храма; образа Петра митрополита – два храма и фасад собора; образа Алексея митрополита – два храма и фасад собора, образа Леонтия Ростовского – два храма и фасад собора, образа Бориса и Глеба – один храм и фасад собора; образа Ионы митрополита – один храм и фасад собора; иконы Кирилла Белозерского – два храма.

Остальные святые были представлены на иконах соответственно только в одной церкви или ином помещении. Это – Александр Невский, Александр Свирский, Василий Блаженный, Димитрий Прилуцкий, Евфимий Суздальский, Иван Московский, Иона Новгородский, Михаил Черниговский, Никита Новгородский, Никита Переславский, Павел Обнорский, Пафнутий Боровский, Савва Сторожевский, Феодор, Давид и Константин Ярославские. Изображения святителей Исаии и Игнатия Ростовских имелись только на фасадах собора.

При этом надо иметь в виду, что статус самых признанных в обители святых, очевидно, выражали упомянутые житийные иконы и фрески на наружных стенах собора.

Изложенные наблюдения позволяют охарактеризовать иерархию русских святых в представлении сообщества Ипатьевского монастыря конца XVI в.

В то время, судя по наличию в обители сборников служб русским святым и месяцесловов, в ней знали и, очевидно, почитали большинство отечественных подвижников благочестия. Те из них, иконы которых отсутствовали в монастыре, стояли на нижней ступени данной иерархии. Ступенью выше находились упомянутые святые, иконы которых присутствовали соответственно только в одном храме обители. Еще выше – Исаия и Игнатий Ростовские. На верхней ступени иерархии стояли святые Алексей митрополит, Борис и Глеб, Зосима и Савватий Соловецкие, Иона митрополит, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Петр митрополит и Сергей Радонежский.

В заключение зададимся вопросом: что определило статус именно этих десяти угодников Божиих в качестве самых почитаемых русских святых в сообществе Ипатьевского монастыря? Ответ в значительной степени достаточно очевиден.

Все они, кроме Ионы митрополита, как показали наши исследования, являлись самыми популярными русскими святыми в XVI в.⁴⁷⁶ Очевидно, в названном монастыре усиленно почитали московских святых, поскольку он, как хорошо известно, находился под особым покровительством бояр Годуновых. Отсюда – и высокий статус культа святителя Ионы.

4. 21. Можайский монастырь Иоакима и Анны

Писцовые книги Можайска 1596–1598 гг. (далее этом и следующих четырех параграфах – Книги 1596–1598 гг.) донесли до нас описания пяти монастырей этого города: Иоакима и Анны, Лужецкого, Сретенского, Борисоглебского и Петровского. Опираясь на эти книги, рассмотрим ситуацию с почитанием русских святых, сложившуюся в названных обителях в конце XVI в.

В монастыре Иоакима и Анны тогда находились собор Иоакима и Анны с двумя приделами Воскресения Христова и Леонтия Ростовского, церковь Трех святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста с трапезной. В соборе Книги 1596–1598 гг. зафиксировали иконы Афанасия Александрийского, Петра и Алексея московских чудотворцев, «Спас Вседержитель по сторонам архангели, у ножек Сергей чудотворец да Варлам Хутынский», «Великого князя Владимира да Бориса и Глеба»; в приделе Леонтия Ростовского – образа Леонтия Ростовского, «Сергиево видение»; в приделе Воскресения Христова – «Сергиево видение», Никиты Новгородского; в церкви Трех святителей – складень, на котором были представлены «Иван да Максим»⁴⁷⁷, надо полагать, – Иоанн и Максим юродивые московские.

В обители также хранился комплект богослужебных книг: минеи, прологи,

⁴⁷⁶ См. 3-ю главу настоящей работы.

⁴⁷⁷ МА. № 4. С. 45, 46, 47, 48.

Евангелия, трөфолои, устав, Апостол⁴⁷⁸. В них, вероятно, содержались жития, службы и памяти некоторого числа отечественных подвижников благочестия.

Самым почитаемым русским святым в данном монастыре являлся Леонтий Ростовский, поскольку ему была посвящена придельная церковь. Очевидно, этому святителю в том же отношении немногим уступал преп. Сергей Радонежский, так как его образ был представлен на иконах в трех храмах обители. Еще ниже в иерархии монастырской святости стояли Алексей митрополит, Петр митрополит, Варлаам Хутынский, князь Владимир, Борис и Глеб, Никита Новгородский, Иван и Максим Московские, ведь все они имели лишь единичные иконописные изображения.

4. 22. Можайский Лужецкий монастырь

Согласно Книгам 1596–1598 гг., в Лужецком монастыре существовали собор Рождества Богородицы с приделом Макария Египетского; церковь Введения Богородицы с приделом Феодора Стратилата и трапезной; церковь Иоанна Лествичника. Важно, что в этой обители имелось почитаемое захоронение основателя монастыря Ферапонта Белозерского.

Тогда в соборе имелись иконы русских святых: «преподобный Ферапонт да Федор Стратилат», Алексея митрополита, Пафнутия Боровского, «мученика Христова Мины да Максима Христа ради юродиваго» (Московского), Димитрия Прилуцкого; в приделе Макария Египетского – иконы «преподобнаго Ферапонта да Иоанна Лествичника, да Макария преподобнаго, да Федора Стратилата» и Димитрия Прилуцкого; в церкви Иоанна Лествичника располагались «гробница преподобнаго старца Ферапонта обложена оловом позолочена, на верхней цке написан образ Ферапонта чудотворца», а также иконы «Иякова и Исаия, и Леонтья, Игнатья, Аврамья Ростовских», «Иоанна Списателя лествицы да преподобнаго Ферапонта»; в церкви Введения Богородицы – иконы «Сергиево видение», Варлаама Хутынского, Александра Свирского, «Кирила Белозерскаго да Петра и Олексея, и Ионы Московских чудотворцов и Леонтия Ростовскаго и Варлаама

⁴⁷⁸ Там же. С. 46–47.

Хутынского», «Максима уродиваго да Макарья Колязинскаго», Варлаама Хутынского; в приделе Феодора Стратилата – иконы Варлаама Хутынского, Пафнутия Боровского и Никиты Переславского⁴⁷⁹.

В монастыре имелся комплект богослужебных и других книг (минеи, прологи, служебники, Киево-Печерский патерик, житие Стефана Пермского)⁴⁸⁰, из которых монахи могли почерпнуть сведения о большинстве почитаемых русских святых.

Итак, в Лужецком монастыре из всех русских святых выделяли и почитали Авраамия Ростовского, Александра Свирского, Алексея митрополита, Варлаама Хутынского, Дмитрия Прилуцкого, Иакова Ростовского, Игнатия Ростовского, Иону митрополита, Исаию Ростовского, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Макария Колязинского, Максима Московского, Никиту Переславского, Пафнутия Боровского, Петра митрополита, Сергия Радонежского и Ферапонта Белозерского.

Далее определим, изображения каких из них шире всего были представлены в монастыре.

Иконы Ферапонта Белозерского и Варлаама Хутынского имелись в трех церквах, иконы Алексея митрополита, Дмитрия Прилуцкого, Леонтия Ростовского, Максима Московского, Пафнутия Боровского соответственно – в двух, иконы остальных перечисленных выше святых соответственно – в одном.

Значит, наибольшим почитанием в монастыре пользовались Ферапонт Белозерский и Варлаам Хутынский. Но культы этих подвижников не были здесь в равном положении. Наличие в монастыре могилы Ферапонта, оформленной возвышавшимся над полом церкви надгробием-«гробницей», покрова⁴⁸¹, который предназначался для этого надгробия, и особого подсвечника перед иконой Ферапонта в приделе Макария Египетского⁴⁸² свидетельствует, что этот «свой» святой обладал в Лужецком монастыре наибольшим почитанием.

⁴⁷⁹ Там же. С. 50–54.

⁴⁸⁰ Там же. С. 57–59.

⁴⁸¹ Там же. С. 57.

⁴⁸² Там же. С. 52.

Итак, высшую степень монастырской иерархии русских святых занимал культ Ферапонта Белозерского, на второй сверху ступени – культ Варлаама Хутынского, ниже – культы Алексея митрополита, Димитрия Прилуцкого, Леонтия Ростовского, Максима Московского, Пафнутия Боровского, еще ниже – Александра Свирского Иакова Ростовского, Игнатия Ростовского, Ионы митрополита, Исаии Ростовского, Кирилла Белозерского, Макария Колязинского, Никиты Переславского, Петра митрополита и Сергия Радонежского.

4. 23. Можайский Сретенский монастырь

В Можайском Сретенском монастыре, по Книге 1596–1598 гг., только в одном храме значилась единственная икона русских святых – Бориса и Глеба⁴⁸³. Следовательно, они и являлись самыми почитаемыми отечественными подвижниками благочестия в этой обители. Вместе с тем в ней имелись обычные богослужебные и четьи книги⁴⁸⁴, в которых, очевидно, содержались сведения и о других почитавшихся русских угодниках Божиих.

4. 24. Можайский Борисоглебский монастырь

В Можайском Борисоглебском монастыре Книга 1596 – 1598 гг. отметила собор Бориса и Глеба и церковь Иоанна Златоуста. В соборе тогда находились иконы «Бориса и Глеба», «князя Владимира да Бориса и Глеба», «Петра и Олексея московских чудотворцов да Леонтия Ростовского», Никиты Переславского и Варлаама Хутынского; в Златоустовской церкви икон русских святых не было, а святые ворота обители украшали иконы Бориса и Глеба, Сергия и Никона Радонежских. В монастыре также были обычные богослужебные книги⁴⁸⁵, которые, очевидно, содержали памяти и службы многим русским подвижникам благочестия. Из сказанного следует, что самыми значимыми святыми в монастыре являлись Борис и Глеб. Ниже их в представлении монастырского сообщества стояли культы Алексея митрополита, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского, Никиты Переславского, Никона Радонежского, Петра митрополита и Сергия Радонежского.

⁴⁸³ Там же. С. 60–61.

⁴⁸⁴ Там же. С. 61.

⁴⁸⁵ Там же. С. 62–63.

4. 25. Можайский Петровский монастырь

В Можайском женском Петровском монастыре Книги 1596–1598 гг. называют собор во имя Петра митрополита и находившуюся в этом храме житийную икону «Петра московского чудотворца». Икон других русских святых в данном и втором монастырском храме, во имя Покрова Богородицы, тогда не было. Хранились в обители богослужебные и четьи книги⁴⁸⁶, содержавшие, очевидно, данные о значительном числе отечественных подвижников благочестия. Таким образом, в этой обители культ св. Петра митрополита в 1596–1598 гг. безраздельно господствовал.

4. 26. Суздальский Покровский монастырь

До нас дошла опись женского Суздальского Покровского монастыря 1597 г. (далее в этом параграфе – Опись 1597 г.). Тогда в этой обители существовали Покровский собор с приделом Василия Парийского, церкви Зачатия Анны с трапезной, Благовещенская и Происхождения Креста Господня.

Согласно Описи 1597 г., в Покровском соборе все русские святые были представлены только на небольших иконах-пядницах. Петр митрополит фигурировал на шести таких иконах; Алексей митрополит – на двух, Кирилл Белозерский – на двух, Евфимий Новгородский – на двух, Никита Новгородский – на одной, Леонтий Ростовский – на двух, Евфросиния (вероятно, Суздальская) – на двух, Михаил Клопский – на одной, Евфимий (вероятно, Суздальский) на одной, Борис и Глеб – на одной. Кроме того, под одной из икон собора была подвешена пелена с шитым изображением Иоанна Новгородского, а в алтаре имелся «сударь» с шитым образом Явления Богородицы Сергию Радонежскому⁴⁸⁷.

Той же описью в приделе Василия Парийского отмечены пядницы (далее цифры в скобках обозначают количество икон) Кирилла Белозерского (1) и Алексея митрополита (1). В церкви Иоакима и Анны были изображены на пядницах Сергей Радонежский (2), Петр митрополит (1), Алексей митрополит (2), Евфимий Суздальский (2), Павел Обнорский (1). В трапезной палате имелись пядницы

⁴⁸⁶ Там же. С. 63–64.

⁴⁸⁷ ОПЖМ. С. 20, 31, 32, 33, 34, 38, 40, 44.

Алексея митрополита (1), Зосимы и Савватия Соловецких (1) и «Сергиево видение» (1); в Благовещенской церкви – местный, то есть, очевидно, большой образ Бориса и Глеба (1); в церкви Происхождения Креста Господня – пядница Феодора, Давида и Константина Ярославских (1), видимо, большая икона «Петра и Алексея, и Ионы московских чудотворцов, да Леонтия Ростовского» (1) и «пядница болшая» «Богородица на престоле, а по сторонь образ преподобнаго Сергия» (1)⁴⁸⁸.

Анализ описи 1597 г. показал, что в Покровском монастыре из всего сонма русских святых были представлены на иконах, а, значит, и почитались Борис и Глеб, Евфимий Новгородский, Евфимий Суздальский, Евфросиния Суздальская, Зосима и Савватий Соловецкие, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Михаил Клопский, Никита Новгородский, Павел Обнорский, Петр митрополит, Сергей Радонежский, Феодор, Давид и Константин Ярославские.

Попытаемся выделить из всех них наиболее значимых для сообщества обители святых. С данной целью укажем подвижников, образа которых наиболее широко были размещены в монастыре. Изображения Алексея митрополита присутствовали в четырех храмах и трапезной палате; Сергия Радонежского – в трех храмах и трапезной палате; Петра митрополита – в трех храмах; Кирилла Белозерского – в двух храмах; Бориса и Глеба – в двух храмах; Евфимия Суздальского – в двух храмах; Леонтия Ростовского – в двух храмах. Образа остальных святых имели место соответственно только в одной церкви.

Обратим внимание и на общее количество образов каждого святого. Очевидно, чем больше было икон определенного святого в монастыре, тем активнее он в нем почитался. Петр митрополит был представлен в монастыре на восьми иконах, Алексей митрополит – на восьми, Сергей Радонежский – на пяти, Леонтий Ростовский – на трех, Кирилл Белозерский – на трех, Евфимий Суздальский – на трех, Борис и Глеб – на двух, Евфимий Новгородский – на двух, Никита Новгородский – на двух, Евфросиния Суздальская – на двух, остальные

⁴⁸⁸ Там же. С. 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56.

святые – соответственно на одной.

На особый статус святого указывают и размеры икон, на которых он был изображен. Большие иконы обладали, очевидно, большей значимостью, чем малые, то есть пядничные. На больших иконах, вероятно, были представлены только Борис и Глеб, митрополиты Петр, Алексей, Иона и епископ Леонтий Ростовский. Остальные же перечисленные подвижники фигурировали на пядничных образах.

Шире всего в монастыре были размещены иконы Алексея митрополита, Сергия Радонежского и Петра митрополита. Изображения этих же святых люди видели и на наибольшем числе икон. К тому же Петр и Алексей были представлены и на большой иконе. Следовательно, эти московские чудотворцы, а также примыкавший к московской святости преп. Сергей являлись самыми почитаемыми русскими святыми в Покровском монастыре, что и не случайно, ведь Покровский монастырь, как известно, был местом пребывания представительниц самых аристократических родов московской знати XVI в. Иными словами, насельницы монастыря более всего почитали тех самых святых, которым поклонялись и в своей мирской жизни.

По своему статусу к названным наиболее значимым святым приближались Леонтий Ростовский, Борис и Глеб. Ниже их в описываемой иерархии стояли Евфимий Суздальский и Кирилл Белозерский; еще ниже – Евфимий Новгородский, Евфросиния Суздальская, Зосима и Савватий Соловецкие, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, Михаил Клопский, Никита Новгородский, Павел Обнорский, Феодор, Давид и Константин Ярославские. И на нижней ступени находились подвижники, которым были посвящены жития и службы, имевшиеся в монастыре.

Из данного списка следует выделить святых Евфимия Суздальского и Евфросинию Суздальскую. Их культы, слабо распространенные за пределами Суздальской земли, олицетворяли местную суздальскую святость.

Итак, рассмотрение обычаев или практик почитания русских святых в двадцати шести отечественных монастырях подводит нас к следующим выводам. Далее, кроме специально оговоренных случаев, будут иметься в виду именно эти монастыри.

В первой половине – середине XV в. в монастырях прослеживается почитание совсем небольшого числа русских святых. В Троице-Сергиевом монастыре – это Борис и Глеб, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Петр митрополит, Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Никон Радонежский; в Кирилло-Белозерском – Борис и Глеб, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Феодосий Печерский, Кирилл Белозерский; в Соловецком – Борис и Глеб, князь Владимир, Петр митрополит, Феодосий Печерский. Как видим, в трех разных обителях в то время почитались одни и те же пять-шесть святых, к которым в первых двух монастырях добавились «свои» подвижники благочестия.

К концу XV в., по крайней мере, в крупнейших монастырях количество почитаемых русских святых заметно увеличилось. В Троице-Сергиевом монастыре к их числу принадлежали 12 угодников Божиих: Алексей митрополит, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Михаил Черниговский, Никон Радонежский, Петр митрополит, Сергей Радонежский, Феодосий Печерский; в Иосифо-Волоколамском – 12: Алексей митрополит, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Михаил и Феодор Черниговские, Петр митрополит, Сергей Радонежский, Феодосий Печерский; в Кирилло-Белозерском – 10: Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Игнатий Ростовский, Кирилл Белозерский, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Петр митрополит, Сергей Радонежский, Феодосий Печерский; в Чудовом – 9: Алексей митрополит, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Леонтий Ростовский, Михаил Черниговский, Петр митрополит, Сергей Радонежский; в Соловецком – 21: Алексей митрополит, Антоний Печерский, Борис и Глеб, Варлаам Хутынский, Димитрий Прилуцкий, Евфимий Новгородский, Игнатий Ростовский, Иоанн Новгородский, Иона митрополит, княгиня Ольга, князь Владимир, Леонтий Ростовский, Михаил и Феодор Черниговские, Никон Радонежский, Петр митрополит, Савва Вишерский, Сергей Радонежский, Феодор Ярославский, Феодосий Печерский.

Как видим, списки почитаемых святых первых четырех монастырей отличались незначительно. Только соответствующий соловецкий список был

заметно полнее. В то же время в каждом из этих списков присутствовали имена святых (кроме Никона), почитавшихся в первой половине XV в.

По сравнению с XV в. в XVI столетии наблюдалось явное увеличение числа почитаемых святых во многих монастырях, особенно в самых больших из них. Источники позволили получить более или менее полное представление о составах чтимых подвижников благочестия, сложившихся к концу XVI в., в шести следующих обителях. В московском Чудовом монастыре почитали 66 русских святых, в Троице-Сергиевом монастыре – 57, в Иосифо-Волоколамском – 56, Спасо-Прилуцком – 55, в Соловецком – 53, Кирилло-Белозерском – 51.

Списки почитаемых святых этих шести монастырей как по числу, так и по составу имен схожи, но не полностью. Часть имен содержится во всех шести списках, часть – в пяти, часть – в четырех, часть – в трех, часть – в двух и часть – в одном из них. В общей сложности во всех названных списках фигурируют 76 святых.

В каждом из шести списков присутствуют имена 37 святых: Авраамия Ростовского, Авраамия Смоленского, Александра Невского, Александра Свирского, Алексея митрополита, Антония Печерского, Бориса и Глеба, Варлаама Хутынского, князя Владимира, Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Зосимы и Савватия Соловецких, Игнатия Ростовского, Ионы митрополита, Ионы Новгородского, Исаии Ростовского, Исидора Ростовского, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Макария Колязинского, Максима Московского, Михаила Черниговского, Никиты Переславского, Никона Радонежского, Павла Обнорского, Пафнутия Боровского, Петра митрополита, Прокопия Устюжского, Саввы Сторожевского, Сергия Радонежского, Стефана Пермского, Феодора, Давида и Константина Ярославских, Феодосия Печерского.

В пяти списках – имена 11 святых: Антония Римлянина, Евфимия Новгородского, Иакова Ростовского, Иоанна Новгородского, Михаила Клопского, Никиты Новгородского, Петра и Февронии Муромских, Петра царевича Ростовского, Саввы Вишерского, Феодора Черниговского.

В четырех списках – имена 5 святых: Василия Блаженного, Григория

Пельшемского, Иосифа Волоцкого, княгини Ольги, Николы Кочанова.

В трех списках – имена 5 святых: Арсения Тверского, Евфросина Псковского, Константина, Михаила и Феодора Муромских.

В двух списках – имена 9 святых: Антония Сийского, Всеволода Псковского, Евфимия Суздальского, Евфросинии Суздальской, Иакова Боровицкого, Иоанна Устюжского, Меркурия Смоленского, Михаила Тверского, Стефана Махрицкого.

В одном списке – имена 9 святых: Александра Ошевенского, Амфилохия Глушицкого, Евфрема Перекомского, Ефрема Смоленского, Игнатия Угличского, Иоанна Московского, Мартиниана Белозерского, Сергия Печерского, Феодора Ростовского.

Логично полагать, что чем чаще имя святого фигурирует в данных списках, тем более широко был распространен в монастырской среде России его культ на исходе XVI в. Надо думать, культы 48 святых, имена которых попали в шесть и пять списков, являлись наиболее распространенными в конце указанного столетия.

Как видим, с конца XV в. и, особенно во второй половине XVI столетия, в монастырях явно обозначилось устремление почитать всех или, по крайней мере, большинство прославленных отечественных подвижников благочестия. Но ни в одном из рассмотренных монастырей, даже самых больших, не почитали всех русских угодников Божиих.

Явным выражением указанного стремления стали сборники служб русским святым, возникшие в конце XV в. Эти сборники в XVI в. получили самое широкое распространение.

Выше они были отмечены в книжных собраниях Антониева Сийского, Иосифо-Волоколамского, Костромского Ипатьевского, Краснохолмского, Московского Чудова, Николо-Корельского, Новгородского Духова, Соловецкого, Спасо-Прилуцкого, Троице-Сергиева монастырей. Имелись они также в Корнилиевом Комельском⁴⁸⁹, Лазаревом девичьем⁴⁹⁰, Московском Симоновом⁴⁹¹,

⁴⁸⁹ Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских... С. 160.

⁴⁹⁰ Описание рукописей собрания Черткова / сост. М.М. Черниловская, Э.В. Шульгина. Новосибирск, 1986. С. 71.

⁴⁹¹ Там же. С. 232.

Новгородском Хутынском⁴⁹², Успенском Свинском⁴⁹³ монастырях. До нас дошел также ряд подобных сборников XVI в., первоначальное местонахождение которых ныне не известно⁴⁹⁴.

Таким образом, представление о русских святых как об особой общности, зародившись в конце XV в., в следующем столетии стало общепризнанным.

Как видим, сборники служб русским святым более всего были востребованы именно в монастырях. Использование в них этих сборников в рассматриваемое время стало одной из основных богослужебных практик.

В тот же период в монастырях существовал явный разрыв между большим числом русских святых, почитавшихся этикетно или формально, и относительно небольшим пантеоном подвижников благочестия, которым поклонялись особо и считали своими небесными покровителями.

Иначе говоря, почитание святых осуществлялось как бы в двух планах. Первый из них был преимущественно формальным или этикетным: в соответствующие дни праздновалась память святого. Сказанное касалось большей части признанных Церковью русских подвижников благочестия. Второй план соответствовал духовным предпочтениям монахов определенной обители и выражался в более глубоком почитании немногих близких им угодников Божиих. Состав этих избранных святых в каждом монастыре имел свои особенности. Причем отношение к таким подвижникам благочестия не было одинаковым. По степени почитания они выстраивались в некие неписанные иерархии.

Если в монастыре был «свой» святой, то каким бы статусом он ни обладал за пределами этой обители, в ней его всегда возносили на верхнюю ступень упомянутой иерархии. Например, в Кирилло-Белозерском монастыре таким угодником Божиим являлся Кирилл Белозерский, в Лужецком монастыре –

⁴⁹² Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 2. С. 207, 210, 236.

⁴⁹³ Евсеев И.Е. Описание рукописей, хранящихся... Вып. 2. С. 188–191.

⁴⁹⁴ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 2. С. 172–207, 210–232; Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских... С. 156–157; Ундольский В.М. Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского. М., 1870. Стб. 113–116; Никольский А. Описание рукописей, хранящихся... Т. 1. С. 337–338, 338–340, 344–345, 346–347, 349–351.

Ферапонт Белозерский, в Иосифо-Волоколамском – Иосиф Волоцкий, в Антониевом Сийском – Антоний Сийский.

В тех же случаях, когда в монастыре имелись два «своих» святых, то они в подобной иерархии занимали две верхние ступени. Например, в Троице-Сергиевом монастыре на верхней ступени иерархии стоял Сергей Радонежский и ступенью ниже – Никон Радонежский, в Спасо-Прилуцком на верхней ступени – Димитрий Прилуцкий, ступенью ниже – Игнатий Прилуцкий, в Соловецком – на верхней ступени – Зосима Соловецкий, ступенью ниже – Савватий Соловецкий.

Попросту говоря, своих святых в монастырях всегда почитали больше, чем любых других подвижников благочестия.

В отношении почитания не своих святых в большинстве монастырей складывались особые предпочтения. Но при внимательном рассмотрении оказывается, что эти предпочтения обуславливались следующими тенденциями.

Обычно наиболее почитаемыми святыми в монастырях становились те или иные самые популярные угодники Божии в России XVI в., – такие, как Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Петр митрополит, Алексей митрополит, Леонтий Ростовский, Димитрий Прилуцкий, Кирилл Белозерский, Варлаам Хутынский, Зосима и Савватий Соловецкие, Александр Свирский.

Во многих обителях наиболее почитаемым или одним из самых почитаемых русских святых являлся упомянутый Сергей Радонежский. К этим монастырям в XVI в. принадлежали Антониев Краснохолмский, Антониев Сийский, Иосифо-Волоколамский, Кирилло-Белозерский, Коломенский Голутвинский, Костромской Ипатьевский, Можайский Борисоглебский, Можайский Иоакима и Анны, Можайский Лужецкий, Николо-Корельский, Покровский Суздальский, Соловецкий, Спасо-Прилуцкий, Тихвинский Успенский и Ярославский Спасский.

Широкое распространение в монастырской среде получило почитание московских святых. Как правило, это были митрополиты Петр и Алексей, иногда к ним добавлялись Иона митрополит, а также московские юродивые Иоанн, Максим и Василий Блаженный. Развитый культ московских святых имел место в Антониевом Краснохолмском, Антониевом Сийском, Иосифо-Волоколамском,

Кирилло-Белозерском, Коломенском Голутвинском, Коломенском Спасском, Костромском Ипатьевском, Можайском Борисоглебском, Можайском Иоакима и Анны, Можайском Лужецком, Николо-Корельском, Никольском Коряжемском, Соловецком, Спасо-Прилуцком, Суздальском Покровском, Троице-Сергиевом, Ферапонтовом.

Как видим, это большая часть обителей (более двух третей) из попавших в поле нашего зрения. Московских святых особо почитали не только в монастырях, о чем свидетельствуют данные о храмах митрополитов Петра и Алексея, возникших во многих городах и селах России XVI в.⁴⁹⁵ В Ростове же того времени ясно обозначилась тенденция особого почитания своего рода собора ростовских и московских святых. Здесь тогда полагались на поддержку на небесах некоего союза «своих» и столичных чудотворцев⁴⁹⁶. Это устремление было настолько ясно осознано, что привело к появлению особой иконографии «Ростовских и московских святых»⁴⁹⁷.

Следовательно, особый культ московских святых во многих городах, монастырях и селах сложился и функционировал в русле одной из ведущих тенденций в религиозной жизни России того времени.

В распространенности культа московских святых угадывается нарастающее доминирование столичного центра Русского государства не только в политической, церковно-административной, а и в сугубо религиозной сфере.

В состав избранных особо почитаемых святых в ряде монастырей включались кроме упомянутых самых популярных и подвижники благочестия ближайших к монастырю религиозных центров. То есть в данных обителях полагались на небесное покровительство и общепризнанных, и местных угодников Божиих.

Например, в Кирилло-Белозерском монастыре кроме прочих почитали святых соседних регионов – Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Павла

⁴⁹⁵ См. 3-ю главу в настоящей работе.

⁴⁹⁶ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 85.

⁴⁹⁷ Мельник А.Г. «Ростовские и московские святые»... С. 354–365. Мельник А.Г. Групповые изображения ростовских... С. 127–134.

Обнорского; в Антониевом Краснохолмском – Макария Колязинского; в Покровском Суздальском – Евфимия Суздальского и Евфросинию Суздальскую, в Тихвинском – новгородских святых.

Существовало заметное отличие в количестве почитаемых русских святых в больших и малых монастырях. В этих последних особо почиталось явно меньшее количество святых, чем в больших. В некоторых небольших обителях сугубое почитание имел только один русский святой. Например, в Богоявленском Островском монастыре таким святым был Леонтий Ростовский, в Можайском Петровском – Петр митрополит, в Коломенском Брусневском – Димитрий Прилуцкий.

Глава 5. Практики почитания «своих» святых в русских монастырях XV–XVI вв.

Известно, что в истории Руси XV–XVI вв. монастыри играли очень большую роль. Повседневная религиозная жизнь, протекавшая в них в то время, имела различные проявления. В частности, она выражалась в почитании «своих» святых, то есть тех подвижников благочестия, мощи которых покоились в соответствующих обителях. Люди того времени надеялись не только на помощь святых в загробной жизни на Страшном суде, а и на выполнение ими их конкретных земных чаяний.

Действия, которые предпринимались для получения такой помощи, повторяясь, обретали форму устойчивых практик или обычаев. Однако изучению этих практик в науке не уделялось должного внимания. По существу, до сей поры не существовало «инструментария», который позволил бы историкам извлекать с необходимой полнотой сведения из источников по данной проблеме.

А раскрыть ее можно, лишь опираясь на комплексный анализ максимально широкого круга источников, – таких, как посвященные святым жития и службы, летописи, вкладные и кормовые книги, обиходники, приходо-расходные книги, инвентарные описи, акты, приписки в богослужебных книгах, записки иностранцев о России, памятники культуры – иконы, гробницы, надгробные покровы и т. п.

В предлагаемой работе рассматриваются подобные практики, сформировавшиеся преимущественно в следующих восьми монастырях: Троице-Сергиевом, Кирилло-Белозерском, Спасо-Прилуцком, Московском Чудовом, Соловецком, Иосифо-Волоколамском и Антониево-Сийском.

Выбор именно этих обителей обусловлен двумя основными причинами. Во-первых, в каждой из них имелись «свои» почитаемые святые – соответственно Сергей и Никон Радонежские, Кирилл Белозерский, Димитрий и Игнатий

Прилуцкие, Алексей митрополит, Зосима и Савватий Соловецкие, Иосиф Волоцкий и Антоний Сийский. Для насельников этих монастырей названные подвижники являлись в XV–XVI вв. в полном смысле слова «своими» святыми. Во вторых, от тех же монастырей до нас дошли необходимые для раскрытия избранной темы источники.

Кроме того, привлечены житийные тексты, свидетельствующие о практиках почитания и других подвижников благочестия таких, как Александр Невский, Александр Свирский, Арсений Комельский, Варлаам Хутынский, Григорий Пельшемский, Кирилл Новоезерский, Корнилий Комельский, Макарий Желтоводский, Макарий Колязинский, Мартиниан Белозерский и Павел Обнорский соответственно во Владимирском Рождественском, Александро-Свирском, Арсениевом Комельском, Новгородском Хутынском, Григорииво-Пельшемском, Кирилло-Новоезерском, Корнилиево-Комельском, Макариево-Желтоводском, Макариево-Колязинском, Ферапонтовом и Павло-Обнорском монастырях.

Важно также, что все названные выше монастыри находились и в центре России, и на дальних ее окраинах. Значит, предложенные ниже наблюдения имеют не локальный, а более или менее общий характер.

5. 1. Практики первоначального утверждения культов русских святых в XV–XVI вв.

Вполне очевидно, что для понимания любого исторического явления многое может дать рассмотрение начального периода его существования. Сказанное в полной мере относится и к феномену почитания святых. Под начальным периодом в данном случае понимается то время, которое предшествовало официальному признанию Церковью культа подвижника благочестия.

Хотелось бы выяснить, в чем выражалось почитание святых в этот период. Иначе говоря, каковы были практики почитания святых на начальной стадии формирования их культов в XV–XVI вв.

Однако начальный период истории почитания очень многих русских подвижников благочестия теряется во мгле неопределенности. В большинстве

житийных текстов XV–XVI вв. повествуется о смерти и погребении святых, но ничего не говорится о конкретных чертах становления их почитания.

Как правило, в житиях после описания похорон определенного подвижника приводятся рассказы о связанных с ним посмертных чудесах, которые свидетельствуют об уже функционирующем его культе. Но когда и в каких формах этот культ начал формироваться, остается только догадываться.

Лишь в немногих подобных текстах более или менее определенно описаны действия людей по первоначальному утверждению почитания святых и практики такого почитания. Интересующие нас описания обнаружилось в житиях Григория Пельшемского, Зосимы и Савватия Соловецких, Антония Сийского и Сказания об обретении мощей Макария Колязинского. Рассмотрим данные примеры.

Преподобный Григорий Пельшемский умер в 1448 г. По версии его Жития, составленного в конце XV или начале XVI в.¹, он «погребень бысть ч(е)стно о десную страну олтаря с(вя)тыя вл(а)д(ы)ч(и)ца н(а)шея Б(огороди)ца. Оуч(е)н(и)ци ж его соделаша гроб над теломъ с(вя)т(о)го, и поставиша образ всем(и)л(о)стиваго Сп(а)са и пр(е)ч(и)стыя его м(а)т(е)ри на поклонение братиам и всемъ ч(е)л(ове)ком приходящим с верою»².

Как видим, св. Григория похоронили справа, то есть к югу от алтаря монастырской церкви.

В современных словарях древнерусского языка³ не обнаружилось объяснения того, что значит слово гроб в цитированном выше выражении – «гроб над теломъ святого» Григория. Но, надо полагать, это было надгробие над его захоронением.

Так позволяют думать целый ряд житийных текстов XV – начала XVI в., в которых надгробия над могилами святых Дмитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Исидора Ростовского, Зосимы и Савватия Соловецких называются

¹ Соколова Л.В. Житие Григория Пельшемского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 255.

² Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. Тексты и словоуказатель / под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 172.

³ См.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1989. Т. 2; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4.

гробами⁴. А в первой службе св. Кириллу Белозерскому, составленной вскоре после 1427 г., надгробие над его могилой называется и ракой, и гробом⁵.

Упомянутые иконы Иисуса Христа и Богоматери, вероятнее всего, не могли находиться под открытым небом, значит, над «гробом» подвижника существовало некое строение. Важно и указание на причину создания всего описанного оформления могилы – оно позволяло насельникам монастыря и другим верующим поклоняться около нее Богу, Богоматери и названному святому. Таким образом, надгробие и иконы над ним являлись визуальной репрезентацией формировавшегося культа Григория Пельшемского.

Начало почитания преподобных Зосимы и Савватия Соловецких подробно описано в их Житии, составленном в конце XV – начале XVI в.⁶ Сначала формировался культ св. Савватия. По инициативе преп. Зосимы мощи последнего были перевезены с материка на Соловки и захоронены в монастыре «за олтарем», то есть к востоку от алтаря Успенской трапезной церкви: «Раб же Божий игумен Зосима болшими подвиги начат простиратися, Вышняго себе прибежище положи, жестокое прихожаше житие. И възгради гробницу над мощьми блаженаго Саватиа и в ней постави иконы – образ Господа нашего Иисуса Христа и Пресвятыя Богородица, приходити на поклонение братии. И свещу повеле поставити над гробом преподобнаго. И съвещевает съ братиею, еже бы велети и образ написати блаженнаго и поставити на гробе. По мале же времени привезоша из Новагорода икону от Иванна, оного купца, преже реченнаго, погребшему честно тело святаго съ игуменом Нафанаилом на Выгу у часовни. От того же времени тѣй Иван и Феодоръ, брат его, велию веру иместа на Соловки къ Спасу и Пречистой Его Матери и их угодником преподобному Саватию и Зосиме игумену; и вдаша игумену Изосиме образ блаженнаго Саватия. Он же постави ю на гробе святаго. И во вся дни и нощи по всяком славословии церковнаго правила игумен и вся братиа

⁴ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 256–258; Житие Кирилла Белозерского. С. 196, 198, 202, 204, 208, 212; Месяца маиа 14. Житие... С. 106–108; Житие Зосимы и Савватия... С. 256, 257.

⁵ Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 88, 90, 91.

⁶ Дмитриева Р.П. Житие Зосимы и Савватия соловецких // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 264.

приходяще ко гробу святого поклонитесь образу Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Богородица и их угоднику блаженному Саватию»⁷.

Далее в Житии в уста св. Зосимы вложена молитва, с которой он обращался к преп. Саватию, прося у него ходатайства перед Богом о помощи и защите для своего монастыря и его насельников⁸. К сожалению, в Житии не указано, когда это все произошло, но предположительно описанные события можно отнести ко времени между 1470 и 1478 гг.⁹

Названная гробница представляла собой, судя по изображениям на иконе XVI в.¹⁰, небольшое деревянное строение наподобие часовни. В этой гробнице поместили иконы Иисуса Христа и Богородицы, а также свечу над гробом – надгробием преподобного. Затем, посоветовавшись с братией, Зосима велел написать икону Саватия, которую поставили на упомянутом гробе. Наконец, был установлен ритуал ежедневного поклонения игумена и всей монастырской братии своему святому.

Судя по Житию, при осуществлении всех описанных выше действий монастырь обошелся без какой-либо санкции высших церковных властей. Имеются в виду новгородский архиепископ – глава епархии, в которую входил Соловецкий монастырь, или московский митрополит. Надо полагать, это соответствовало представлениям того времени о начальном порядке утверждения почитания святого.

Не менее отчетливо в Житии описано начало становления культа преп. Зосимы. Он умер в 1478 г. и был похоронен за алтарем главного монастырского храма – Преображенского собора, в могиле, которую этот святой сам заранее выкопал¹¹. Место за алтарем, то есть к востоку от собора обладало, надо полагать, наибольшей сакральной значимостью на территории обители, конечно, за исключением интерьеров храмов. Как известно, восток в христианской традиции

⁷ Житие Зосимы и Саватия... С. 249–250.

⁸ Там же. С. 250.

⁹ Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря... С. 9.

¹⁰ 1000-летие русской... Ил. 130.

¹¹ Жития Зосимы и Саватия... С. 225.

отождествляется с раем и самим Иисусом Христом¹². Таким образом, сам выбор указанного места для могилы свидетельствует, что Зосима ясно осознавал свою первенствующую роль в деле основания и созидания Соловецкого монастыря. Не случайно в дальнейшем, вплоть до нашего времени, перечисление соловецких святых обычно начинается не с Савватия, а с Зосимы. Тот же выбор содержал в себе зерно будущего почитания преподобного.

Обустройству могилы Зосимы и организации первоначального его почитания в Житии посвящена особая статья, озаглавленная «О поставлении гробницы над гробом преподобнаго», в которой говорится:

«По третьем же лете успения святаго ученици възградиша гробницу над гробом его. И в ней поставиша образ Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыа Богородица на поклонение братии, приходящим къ гробу святаго. И свещу поставиша пред иконами у гроба его. И прихожаху ученици на всякъ день къ гробу пастыря своего, блаженаго Зосимы, молящесе Владыце Христу и Пречистой Его Матери, и къ преподобному, яко к живу, глаголаху: “О рабе Божий, истинный пастырю и наказателю нашъ, аще телесне скончалъ еси свою жизнь, но духом неотступно буди с нами! Мы бо чада твоя и овца словеснаго ти стада. Поминай стадо, еже събра мудръ, и съблуди Богом дарованную ти пасьству яко чадолюбивый отецъ! Но руководствуй молитвами си, представи нас Христу Богу достойны шествовати по заповедем Его и творити повеления, «взем крестъ, последовати Ему». Тя убо ныне молим, призывающе на помощь, еже молитися о нас, недостойных, к Богу и Пречистой Богородици о Богом събранней иже въ святей обители сей братии, юже ты своими труды съгради и начальникъ бысть, да и мы твоими молитвами и заступлением, пребывающе на месте сем, невредими от бесов и злых человекъ пребудем, славяще Христа Бога нашего!”»¹³.

Как видим, состав действий монастыря по утверждению почитания св. Зосимы немногим отличался от того, что было предпринято в отношении становления культа преп. Савватия. Над могилой Зосимы, оформленной

¹² Новая скрижаль. М., 1992. Т. 1. С. 88–89; Библейская энциклопедия. М., 1891. С. 139.

¹³ Жития Зосимы и Савватия... С. 256.

надгробием, возникли здание гробницы, внутри которой поместили свечу и иконы Иисуса Христа и Богородицы. Вот только икона самого Зосимы, вероятно, тогда отсутствовала в этом комплексе. И, конечно, установился ритуал ежедневного почитания подвижника монахами монастыря. Житие даже приводит текст молитвы, которую они, вероятно, читали над гробом Зосимы, обращаясь к нему «яко к живу». Значит, эту молитву специально составили для отправления ритуала почитания подвижника.

Преп. Макарий Колязинский умер в 1483 г. Обретение его мощей состоялось в 1521 г. Согласно Сказанию об этом обретении, составленному в начале 1520-х гг.¹⁴, после смерти подвижника «устроена бысть гробница над ним (над его могилой – А.М.) с иконами честными, да не будет забвено, идеже положен бысть, яко ученици учителю славу и честь въздавают, от успения же его по вся дни приношааху кадило с благоуханием. Такожде и вси прихождааху к нему на всяк день, прося от него милости и помощи и заступления и оставления грехов, поне ведяаху бо его мужа свята и Богу угождыша, по мере бо добродетели от Бога въздаание приял есть»¹⁵.

Из этого текста следует, что в Колязинском монастыре почитание преп. Макария установилось вскоре после его смерти. Оно выразилось в строительстве здания гробницы над могилой преподобного, украшении интерьера гробницы иконами и в ежедневном поклонении монастырской братии преподобному у его могилы.

Смерть преп. Антония Сийского наступила в 1556 г. Согласно Житию, написанному в 1579 г., этот подвижник был похоронен справа от алтаря соборной церкви Сийского монастыря. «Братия же по погребении святаго, поставиша гробницу над гробом преподобнаго отца, божественными же иконами и свещами

¹⁴ Каган М.Д. Житие Макария Колязинского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 295; Гадалова Г.С. Сказание об обретении мощей преподобного Макария Колязинского: исследования и тексты // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 44, 57.

¹⁵ Лета 7029 месяца мая в 26 день. Обретение мощем преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макария Колязинскаго чудотворца / публ. Г.С. Гадаловой // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 70.

благочестне украсиша ю на поклонение с верою приходящих к нему и любезне припадающих к честному его гробу. Сами же братия по все вечера по павечернем совершении приходяще к любезному их гробу духовнаго их отца, со слезами припадающе, любезне лобзаху честную раку его, поминающе духовную любовь его, умилне глаголюще: “Не остави нас сирых чад своих, ихъже собралъ еси, мудре пастырю наш добрый! И не забуди, яко обещался еси к нам, отче нашъ, во еже духовне пребывати с нами во веки. Но якоже в житии сем посещалъ еси духовных чад своих поучении своими духовными, сице и нас, последних рабъ своих по преставлении своемъ не остави, посещая святыми своими к Богу молитвами”. И тако отхожаху в келия своя, славяще Бога въ псалмех и песнех, и пении духовных, молитвы своя воздающе Богови»¹⁶.

В данной цитате фигурируют уже знакомые нам составляющие начальной стадии почитания святых: сооружение здания гробницы над его гробом-надгробием, украшение интерьера этой гробницы иконами и свечами, а также установление ритуала ежедневного поклонения монахов монастыря святому, составление текста молитвы, читавшийся у его могилы.

Следует иметь в виду, что культы далеко не всех канонизированных святых прошли описанную выше начальную стадию. Очевидно, немалая часть подвижников благочестия, похороненных в русских монастырях, какое-то порой значительное время после их смерти никак не почиталась, а их могилы пребывали в запустении. Например, над могилой преп. Александра Куштского выросло дерево¹⁷.

Указанные гробницы на территории монастырей являлись визуальной репрезентацией функционирующего почитания соответствующих подвижников. По всей видимости, такие гробницы получили распространение именно в рассматриваемую эпоху XV–XVI вв. Дело в том, что с середины XII до начала XV в. на Руси подвижников благочестия – потенциальных святых, преимущественно,

¹⁶ Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000. С. 300–301.

¹⁷ Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского / под ред. А.С. Герда. СПб., 2007. С. 104.

монахов основателей монастырей – было принято хоронить внутри храмов, а с начала XV в., как правило, – за их пределами¹⁸. Само местоположение могилы святого в священном пространстве храма во многом обуславливало почитание захороненного в ней святого и обеспечивало такое почитание. Если же могила подвижника находилась вне церкви вблизи могил обычных монахов, то для того, чтобы обставить его культ должным образом, необходимо было как-то ее зрительно выделить, а также защитить от неблагоприятных погодных воздействий сакральные предметы, установленные над ней (иконы, свечи). Этим целям и отвечали интересующие нас гробницы. Поэтому и утвердился обычай сооружения последних над могилами подвижников благочестия.

Подобные гробницы фигурируют не только в указанных выше житийных текстах, а и еще в ряде других, например, в описаниях посмертных чудес (далее в этом параграфе – Чудеса) житий Кирилла Белозерского¹⁹, Мартиниана Белозерского²⁰, Павла Обнорского²¹. В соответствующих описаниях Жития Паисия Угличского строение над его могилой в одном случае называется гробницей²², в другом – часовней²³.

Большая редкость приведенных выше описаний раннего периода становления почитания святых в житийных текстах XV–XVI вв. свидетельствует, что данные описания не приобрели в то время характер общего места – топоса, который, возможно, мог иметь мало общего с подлинными историческими событиями и реалиями. Значит, эти описания более или менее верно передают основные черты соответствующей практики XV–XVI вв.

Сходство действий по первоначальному утверждению культов святых в житийных текстах, посвященных Григорию Пельшемскому, Савватию Соловецкому, Зосиме Соловецкому, Макарию Колязинскому, Антонию Сийскому,

¹⁸ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

¹⁹ Житие Кирилла Белозерского. С. 202.

²⁰ Житие Мартиниана Белозерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 256, 258.

²¹ Месяца геннуариа в 10 день житие и подвизи преподобного отца нашего Павла // Великие Минеи Четые. Январь, дни 6–11. М., 1914. Стб. 548, 549.

²² Чудеса преподобного и Богоносного отца нашего Паисия // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1873. № 18. С. 148.

²³ Там же. С. 168.

говорит о том, что в среде русского монашества XV–XVI вв. существовало довольно ясное представление о составе и порядке таких действий.

Из цитированных житий следует, что в случае, если насельники определенного монастыря хотели утвердить почитание подвижника благочестия, захороненного в их обители, то они прибегали к следующим процедурам. Сразу или вскоре после похорон этого человека они без согласования с церковными властями (своим архиереем или митрополитом всея Руси) строили над его могилой особое сооружение, называвшееся гробницей – вероятно, нечто вроде часовни. В данной гробнице на месте упомянутой могилы устраивалось возвышавшееся над полом надгробие. Над ним помещались иконы Иисуса Христа, Богоматери, иногда – самого усопшего подвижника, а рядом с надгробием – один или несколько подсвечников со свечами. Составлялся текст молитвы, с которой монахи обращались к святому. Наконец учреждался ритуал ежедневных посещений монастырской братией во главе с игуменом могилы святого и поклонения ему.

Для понимания условий становления почитания святых описанный ритуал необыкновенно важен. Главная его черта – неуклонная регулярность исполнения. Этим он принципиально отличался от происходившего один или, реже, два-три раза в год празднования памяти святых. Если данный ритуал соблюдался, то культ подвижника становился неотъемлемой составной частью повседневной жизни соответствующего монастыря. Здание гробницы на территории монастыря для монахов и богомольцев представляло собой визуальную репрезентацию функционирующего культа подвижника. Можно только себе представить, какое впечатление производило на богомольцев это зрелище – ежедневное шествие монахов к гробнице своего святого.

И тогда на почве практики этого первоначального культа возникали остальные элементы более развитого почитания подвижника, подготавливавшие его церковное прославление – житие, иконы, песнопения – тропарь, кондак и служба.

5. 2. Практики почитания святых Сергия и Никона Радонежских в Троице-Сергиевом монастыре XV–XVI вв.

Почитание Сергия Радонежского стало формироваться сразу после его смерти в 1392 г.²⁴ Летопись под 1402 г. упоминает гроб преподобного²⁵. Что тогда подразумевалось под этим гробом, помогает понять Житие, написанное Епифанием Премудрым около 1418 г., в котором охарактеризовано почитание места захоронения св. Сергия: «Гробъ его у нас и перед нами есть, к нему же верою повсегда притекающе, велико утешение душамъ нашимъ приемлем и от сего зело пользуемся; да поистине велико то есть намъ от Бога дарование даровася»²⁶. Если некий гроб находился в Троицком соборе и был объектом поклонения еще тогда, когда останки преподобного пребывали в земле, то, значит, речь в данном случае идет о надгробии над его могилой. Само наличие надгробия в церкви над могилой подвижника косвенно свидетельствует о некоем его почитании.

Этот вывод подтверждается имеющимися в составе Жития описанием чуда, после которого произошло открытие мощей св. Сергия. Вот наиболее важный для избранной темы фрагмент Жития: «Прииде некто властелинъ от окрестныхъ странъ обители святому, благоговеинъ, имеа велию веру къ преподобному, предреченнаго князя Владимира веси содержаи. Сему бывшую явлению по преставлении святого тридесятномъ летомъ минувшимъ. И зря всегда от гроба чюднаго мужа бываемаа чюдеса. Бывшую оному благоверному [в та] времена у гроба приседящю и молящюся, и абъе в сон тонокъ сведень бысть»²⁷. Действительно, если у «гроба» сидел и молился человек, значит, посредством этого «гроба», то есть надгробия, место захоронения подвижника было ясно обозначено и выделено в пространстве тогда еще деревянного Троицкого собора. И, таким образом, данное надгробие являлось визуальной репрезентацией культа святого.

Одна из наиболее ранних практик почитания св. Сергия заключалась в

²⁴ См. 3-й параграф 1-й главы настоящей работы.

²⁵ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 231.

²⁶ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 254; Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418... С. 286.

²⁷ Третья пахомиевская редакция Жития... С. 418.

следующем. В православной литургии при совершении проскомидии полагалось поминать над третьей просфорой избранных святых. Так вот, в Служебнике начала XV в., принадлежавшем Троицкому монастырю, имеется приписка первой четверти этого столетия о таком поминании «преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия»²⁸. Важно, что той же рукой подобные приписки сделаны в другой книге указанного Троицкого монастыря – Требнике²⁹. Следовательно, по крайней мере в первой четверти XV в. в Троицкой обители сложилась практика поминать преп. Сергия во время литургии при священнодействии с третьей просфорой.

В 1422 г. произошло обретение мощей св. Сергия, то есть они были извлечены из земли и помещены в раке во вскоре построенном новом монастырском каменном Троицком соборе³⁰. Источники не донесли до нас свидетельств о времени строительства этого храма. Однако обычно его датируют либо тем же 1422, либо 1422–1423 гг. Вероятно, около этого времени рака с мощами святого оказалась в каменном храме. О том, что она изначально находилась на том же месте, где пребывает и ныне, то есть у южной стены перед иконостасом собора, прямых данных не обнаружено. Но у нас есть надежное косвенное свидетельство. Оно заключается в упоминании Жития Сергия о том, что игумена Никона погребли в 1427 г. «при гробе» его учителя св. Сергия³¹. А, как известно, местоположение захоронения св. Никона на всем протяжении своего существования не изменилось (его мощи находятся под спудом). И оно действительно находится при гробе преп. Сергия, а точнее – по другую сторону южной стены Троицкого собора³².

Возвышавшееся над полом надгробие над могилой преп. Сергия в

²⁸ Грибов Ю.А. Троицкий пергаменный Служебник первой четверти XV в. (ГИМ. Син. 269) // Преподобный Сергий Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. Материалы международной научной конференции. М., 2015. С. 123–124.

²⁹ Там же. С. 124.

³⁰ Третья Пахомиевская редакция... С. 419.

³¹ Там же. С. 420.

³² См.: Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 536.

предшествовавшем деревянном Троицком соборе находилось у его южной стены³³, но источники умалчивают – у какой ее части – западной, средней или восточной. В случае, если был использован этот последний вариант, в соответствии с которым упомянутое надгробие находилось перед самой алтарной преградой, то рака с мощами святого в новой каменной соборной церкви установлена в том же месте – над бывшей его могилой.

Около 1442 г. к основной части Жития были добавлены описания посмертных чудес (далее в этом параграфе – Чудо или Чудеса). Затем к ним присоединились Чудеса 1448 и 1449 гг.³⁴ Во всех этих Чудесах с большой отчетливостью проступают характерные черты практик почитания преподобного, сформировавшихся после 1422 г. Как увидим ниже, в Чудесах отразились модели поведения людей в указанных обстоятельствах.

В одном из первых Чудес расслабленного человека принесли и положили у гроба преподобного. Здесь несчастный стал молиться «о согрешении своем» – и тотчас получил исцеление. По версии Жития, грех его состоял в том, что, будучи в Троицком монастыре, он «не прииде къ святому гробу поклонитися»³⁵. Таким образом, по крайней мере, с 1420-х – 1440-х гг. в указанной обители насаждался обычай: всякий, кто ее посещал, должен был поклониться раке св. Сергия.

Затем описано, как некий вельможа исцелился от болезни ног, опустив их в воду источника, который «молитвою святыи прояви»³⁶. Имелся в виду источник, чудесным образом возникший близ Троицкого монастыря по молитве преподобного еще при его жизни, и поэтому названный по имени Сергия. В той же редакции Жития по поводу этого источника говорится: «Многа же исцеления бывають от воды тоя молитвою святого приходящим с верою различными недугы одъжимы, не токмо въ обители, но и в дома своя и въ вся страны относяще, болящих покропляють и напояють, и вси исцеление получаютъ и доньне

³³ Похвальное слово Сергию... С. 279.

³⁴ Клосс, 1998. С. 169.

³⁵ Третья Пахомиевская редакция... С. 422.

³⁶ Там же. С. 423.

неизменно»³⁷. Так обозначилась еще одна из практик культа св. Сергия. Важнейшая ее черта заключалась в том, что, по версии Жития, целительная способность преподобного проявлялась не только у раки с его мощами, а и на большом расстоянии от нее посредством воды, взятой из Сергиевского источника.

Сходная идея выражена в следующем Чуде. Вельможа Захарья из Твери страдал от болезни живота. «Имяше же велию веру къ святому Сергию, помышляше в себе, глаголя: яко аще токмо хлеба с трапезы святого начну причыщаться и надеюся на молитву святого, всяко исцелею. И тако въсприимаше, посылаа къ обители святого Сергия, хлебъ от трапезы, еже ядяху братья, и по вся дни на трапезе своеи, от него же преже всего вкушааше за молитву святого с верою»³⁸. Получая многократно из Троице-Сергиева монастыря такой хлеб и съедая его, вельможа исцелился. В данном случае целительной силой наделен простой хлеб, который монахи ели ежедневно. Но эта целительная сила проистекала не от самого хлеба, а от того, что он, как выше утверждалось в Чуде, являлся посредником между больным и св. Сергием, который на небесах призван молить Бога за его исцеление. Вместе с тем, данное повествование, вероятно, порождало представление о чудотворных качествах повседневной пищи, употреблявшейся в Троицкой обители.

В данной связи нельзя не привести следующее высказывание посетившего Россию в 1517 и 1526 гг. Сигизмунда Герберштейна: «Главный монастырь в Московии – в честь Св. Троицы, который отстоит от города Москвы на XII Нем. миль к Западу; похороненный там С. Сергий, как говорят, совершает много чудес, и его набожно прославляет изумительное стечение племен и народов. Там бывает сам Государь (Василий III – А.М.), а простой народ стекается туда ежегодно в определенные дни, причем кормится от монастырских щедрот. Говорят, будто там существует медный горшок, в котором варится определенная пища, по большей части овощи. Но выходит так, что, соберется ли туда немного людей или много, пищи всегда остается столько, чтобы ею сыта была монастырская челядь, и таким

³⁷ Там же. С. 387–388.

³⁸ Там же. С. 423.

образом никогда не замечается ни недостатка, ни излишества»³⁹. Таким образом, по крайней мере, с начала XVI в. в Троицком монастыре существовал обычай кормить всех богомольцев, пришедших в эту обитель в праздник св. Сергия.

В знак благодарности за исцеление богатые давали братии угощение – «учреждение» и милостыню⁴⁰, а бедные работали в обители⁴¹.

Практики почитания св. Сергия характеризуют Чудеса, в которых описаны действия людей у его раки. Люди поклонялись ей⁴², некоторых больных приносили к раке и клали около нее⁴³, другие сидели при ней⁴⁴, а иногда и засыпали у нее, и видели во сне св. Сергия⁴⁵. Одного бесноватого привязали к раке⁴⁶, другого держали у нее насильно⁴⁷. Жаждавшие исцеления припадали к ней, целовали ее, прикасались к ней больными частями своего тела, молились⁴⁸.

Мы видим, сколь важен был в почитании св. Сергия непосредственный контакт людей с его ракой, особенно – через прикосновение к ней. Очевидно, такой контакт создавал у верующих ощущение особой близости со святым и усиливал надежду на его помощь. Но в этом не было ничего особенного. Подобная практика почитания святых Бориса и Глеба зафиксирована еще в Чтении о Борисе и Глебе конца XI в.⁴⁹

В данной связи важно акцентировать внимание еще на одном феномене. Он заключается в почитании самих мощей св. Сергия через непосредственный контакт с ними.

В одном из Чудес, зафиксированных между 1420-ми и началом 1440-х гг., исцеленный человек «прииде въ обитель святого и преподобнаго Сергия, исповедаа

³⁹ Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 66.

⁴⁰ Третья Пахомиевская редакция... С. 425, 429.

⁴¹ Там же. С. 429, 430.

⁴² Там же. С. 422, 429.

⁴³ Там же. С. 422, 424, 445.

⁴⁴ Там же. С. 423.

⁴⁵ Там же. С. 448.

⁴⁶ Там же. С. 430.

⁴⁷ Там же. С. 452.

⁴⁸ Там же. С. 422, 423, 424–425, 429, 430, 431, 448, 452.

⁴⁹ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 15, 17, 18, 24.

чюдеса великаа святого, сбывшаяся на нем, и благодарныя песни въспевааше ему благоподобно, и любезне обლობызающе многоцелебныя мощи святого»⁵⁰. В Чудесах 1448 г. человек сподобился «святых мощей прикоснуться»⁵¹, далее уже говорится об «обычаи, вси, кииждо коимждо недугом одержими, прикасахуся мощем святого Сергия и исцелевахуся»⁵² и о том, что пономарь для человека, пришедшего «к великому Сергию, требуя исцеления», так же, как «и прочим требующим, отверзе раку»⁵³.

Может показаться, что в описанном обычае столь непосредственного контакта верующих с находящимися в раке мощами святого нет ничего исключительного для рассматриваемой эпохи. Но так ли это? Если обратиться к источникам, отражающим практику почитания святых в остальных духовных центрах Руси XI – первой половины XV в., то ничего подобного мы не обнаружим. В частности, в старейших русских житийных текстах, составленных до открытия мощей св. Сергия – таких, как Чтение о Борисе и Глебе, Сказание о Борисе и Глебе, жития Феодосия Печерского, Леонтия Ростовского, Александра Невского, Игнатия Ростовского, Варлаама Хутынского, Евфросинии Полоцкой, Петра митрополита, Михаила Тверского, – мы не находим признаков обычая непосредственного контакта с мощами этих святых⁵⁴. Лишь в тех редких случаях, когда в домонгольское время производились открытия и перенесения мощей некоторых святых, отмечены непосредственные контакты с этими мощами и целование их. Это относится к мощам князя Глеба⁵⁵, Феодосия Печерского⁵⁶ и Леонтия

⁵⁰ Третья Пахомиевская редакция... С. 425.

⁵¹ Там же. С. 451.

⁵² Там же. С. 451.

⁵³ Там же. С. 451.

⁵⁴ См.: Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба... С. 1–26; Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 1–31; Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. СПб., 2000. Т. 1. С. 328–351; Житие Феодосия Печерского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 1. С. 352–433; Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб., 2000. Т. 4. С. 322–329; Житие Александра Невского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 5. С. 358–369; Житие Михаила Ярославича Тверского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6. С. 68–91; Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 250–254; Краткая редакция Жития митрополита Петра... С. 27–31; Киприановская редакция Жития Петра по списку ГИМ, Чуд., № 221. // Клосс, 2001. С. 35–47.

⁵⁵ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба... С. 21–22.

⁵⁶ Киево-Печерский патерик. С. 326–327.

Ростовского⁵⁷.

К моменту же открытия мощей св. Сергия в 1422 г. большинство останков русских святых, как признанных Церковью, так и ожидавших такого признания в будущем, было недоступно для непосредственного контакта, поскольку находилось под спудом, то есть в земле. Мощи остальной небольшой части святых, и в том числе Феодосия Печерского⁵⁸, Леонтия Ростовского⁵⁹, в то время хранились в массивных каменных саркофагах с тяжелыми, каменными же крышками, и поэтому также не были доступны для верующих.

Таким образом, до описанного культа мощей Сергия на Руси не практиковался непосредственный контакт с останками святых, пребывавшими в раках. А это подводит нас к важному для избранной темы выводу: обычай прикосновения к мощам святого в раке стал инновацией, привнесенной монахами Троице-Сергиева монастыря в практику почитания святых на Руси.

Разумеется, и раньше, с домонгольских времен, у людей Руси, как известно, был опыт непосредственного доступа к мощам святых через прикосновение. Но это были небольшие частицы мощей, привозимые преимущественно с христианского Востока. Такие частицы носили в энколпионах на груди или вставляли в различные церковные предметы, например, кресты. Особый же обычай или культ непосредственного доступа к мощам св. Сергия, изобретенный в Троицком монастыре, представлял собой все-таки нечто своеобразное и более значительное.

Прикосновение руками или губами к этим мощам, вероятно, создавало ощущение максимально возможной близости со святым, значит, усиливало надежду на его помощь. Вероятно, также эта близость порождала веру в большую близость с Богом. Назовем условно данное нововведение «культом прикосновения к мощам». В момент своего возникновения этот культ представлял собой явное новшество, но со временем он стал восприниматься как обычай, укорененный в повседневности. Выше мы видели, что определение «обычай» применительно к

⁵⁷ Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 253.

⁵⁸ Киево-Печерский патерик. С. 324–325, 332–333.

⁵⁹ Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития... С. 251.

данному культу впервые было зафиксировано в Чуде 1448 г.

В дальнейшем выработанная в Троицком монастыре практика прикосновения к мощам стала перениматься некоторыми другими религиозными центрами. Очевидно, первым из них стал московский Чудов монастырь. Мощи захороненного в нем св. Алексея митрополита были обретенны, то есть извлечены из земли в 1431 или 1438 г.⁶⁰

Но в описаниях посмертных чудес (далее в этом параграфе – Чудо или Чудеса) в его Житии, составленном в 1459 г. Пахомием Логофетом, упомянутые мощи еще не фигурируют как непосредственный объект почитания, в этом качестве выступает лишь рака святого⁶¹. Целование мощей святителя впервые отмечено в Чуде, записанном после 1459 г.⁶²

Во второй половине XV в. или ближе к концу этого столетия какой-то частью церковной и государственной элиты Москвы возможность прикоснуться к мощам подвижника благочестия стала восприниматься как свидетельство его особой или даже исключительной значимости. Замечательное подтверждение этому обнаруживается в рассказе об одном из посмертных Чудес Жития новгородского святого Варлаама Хутынского. Данный рассказ был записан некоторое время спустя после 1470-х гг.⁶³

Согласно указанному тексту, московский великий князь Иван III прибыл в 1471 г. в Хутынский монастырь, расположенный близ Новгорода. В монастырском соборном храме у надгробия над могилой св. Варлаама Хутынского государь стал «вопрашати игумена Нафанаила и братии почто нескрывают раки чудотворца Варлаама и кмоще чудо(тво)рца Варлаама неприкладываются ни целуют святых многочисудесных мощей пр(е)п(о)д(о)бнаго отца Варлаама еже на чудотворцове гробе якоже ес(ть) обычаи оувсехъ святых великихъ чудотворцовъ къ честным и святымъ их мощем прикасаются и целуют святых ихъ мощи якоже на Москве оу

⁶⁰ Ключевский, 1871. С. 132–133.

⁶¹ Житие св. Алексия... С. 140, 141, 142, 143, 144, 145.

⁶² Там же. С. 145.

⁶³ Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 41.

чюдотворцовъ оу Алексея и оу иконы митрополитовъ и оу Сергия чюдотворца»⁶⁴.

Как видим, автор данного повествования вложил в уста Ивана III слова об обычае прикасаться к мощам всех великих святых и целовать их мощи, назвав двух из таких чудотворцев – Алексея митрополита и Сергия Радонежского. На самом же деле в то время, то есть в 70-е – 80-е гг. XV в., это были одни из немногих русских святых, мощи которых действительно были доступны для непосредственного контакта. К их числу можно присоединить св. Исаию Ростовского, мощи которого были перенесены и помещены в 1474 г. в новую раку⁶⁵, после чего стало возможно осуществление «культа прикосновения» к ним.

В XVI в. культ прикосновения к мощам св. Сергия продолжал функционировать, о чем, например, свидетельствуют летописи, в которых под 1547 г. сообщается, что царь Иван IV поехал в Троице-Сергиев монастырь «къ чюдотворцевымъ мощамъ приложитися»⁶⁶. Подобный же контакт царя с мощами преподобного отмечен под 1552 г.⁶⁷

Порой в летописях сквозь описания политических перипетий просматриваются конкретные черты практики почитания святых. Такова летописная повесть об ослеплении великого князя Василия II. В ней рассказывается о том, как в 1446 г. этот государь был захвачен в Троицком монастыре у раки св. Сергия его политическими противниками.

Когда они подошли к дверям Троицкого собора, в котором находился великий князь Василий, тот «шед къ дверем отогре их самъ и взяв икону, иже на гробе святого Сергия, явление святыя богородица с двема апостолома святому Сергию, и сrete князя Ивана в тех же дверех церковных, глаголя: “брате, целовали есмя животворящии крестъ и сию икону въ церкви сеи живоначалныя Троица у сего же чюдотворцева гроба Сергеева, яко се ныне не вемъ, что събытсья надо мною”. Затем Василий II «поставль икону на место свое и паде ниць у гроба чюдотворцава Сергеева, слезами обливаа себя и велми въздыхаа, кричаниемъ моляся, захлипаася,

⁶⁴ Житие Варлаама Хутынского. С. 48.

⁶⁵ См. 19-й параграф 1-й главы настоящей работы.

⁶⁶ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 151; ПСРЛ. М., 2005. Т. 20. С. 469.

⁶⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 223.

яко удивитися всем сущим ту и слезы испустити и тем злодеемъ противным»⁶⁸.

Приведенный рассказ свидетельствует о следующем. Во-первых, на раке преподобного в 1446 г. находилась икона «Явление Богородицы с апостолами Петром и Иоанном Сергию Радонежскому». Судя по этому подчеркнuto значимому местоположению иконы, отраженный в ней эпизод Жития⁶⁹, очевидно, считался в то время необыкновенно важным в культе св. Сергия.

Во-вторых, за некоторое время до описанного события 1446 г. Василий II и его враг князь Иван Можайский у гроба Сергия целовали крест, то есть заключили некий договор, и целовали упомянутую икону. Значит, она появилась в данном месте несколько раньше 1446 г. В-третьих, нам представлен образец моления у раки Сергия, так сказать, в крайне экстремальных условиях.

По версии службы на память преп. Сергия 25 сентября (день преставления), составленной Пахомием Сербом между 1440 и 1459 гг.⁷⁰, этого святого почитали как опору монашества и всей Русской церкви⁷¹.

Согласно многочисленным актам, по крайней мере, с середины XV в. на протяжении всего XVI столетия существовала практика отождествления Троицкого монастыря со св. Сергием. Его культ в сознании людей XVI в. был почти неотделим от почитания Троице-Сергиева монастыря⁷².

Важным событием стало строительство над святыми воротами Троицкого монастыря надвратной церкви Сергия Радонежского в 1512–1513 гг. При ее освящении присутствовал сам великий князь Василий III⁷³. В дальнейшем этот храм встречал и осенял каждого входившего в монастырь через его главные ворота. Так зримо осуществлялась репрезентация культа преподобного.

Ряд практик почитания св. Сергия был связан с представлением о необычно

⁶⁸ ПСРЛ. Т. 25. С. 265; Повесть об ослеплении Василия II // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6. С. 502.

⁶⁹ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 380–381.

⁷⁰ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 13–17, 154–162; Прохоров Г.М. Пахомий Серб // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 167.

⁷¹ Серегина Н.С. Стихиры Сергию Радонежскому как памятник отечественного песнотворчества // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 347–348.

⁷² См. 4-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

⁷³ Краткий летописец Святотроицкия... С. 20.

высоком общественном статусе его культа. Таковы следующие практики. С середины XV и до конца XVI в. существовала практика почитания св. Сергия как гаранта заключавшихся политических соглашений⁷⁴. В то же время его почитали как покровителя московских государей и Русского государства⁷⁵, особенно во время военных действий. Например, московский великий князь Василий III в июле 1518 г. «поехалъ къ Живоначальной Троици въ монастырь преподобнаго Сергия чудотворца помолитесь и благословитесь, хотя пойти на свое дело на своего недруга Жихъдимонта короля Полскаго»⁷⁶. Ясно, что Василий III молил святого о победе над этим своим врагом. В 1480 г. обозначилась и утвердилась впоследствии практика почитания св. Сергия как покровителя русского воинства⁷⁷.

Для избранной темы важно было бы составить представление о том, что открывалось взорам людей у места упокоения св. Сергия. Говоря конкретней, какие предметы располагались на его раке и вблизи нее. В совокупности их можно назвать надгробным комплексом, который был визуальной репрезентацией культа преподобного. Однако ныне не известны документы XV–XVI вв., которые бы описывали надгробный комплекс св. Сергия того времени. Тем не менее, отрывочные свидетельства письменных источников и сохранившиеся памятники культуры позволяют определить хотя бы некоторые сакральные предметы, составлявшие данный комплекс.

До нас дошел широко известный покров с шитым изображением Сергия Радонежского, датируемый приблизительно началом XV в.⁷⁸ или 1420-ми гг.⁷⁹ Но

⁷⁴ ДДГ. № 51. С. 151; СГГД. М., 1813. Ч. 1. № 145. С. 402, № 146. С. 404, № 149. С. 415, № 152. С. 422, № 153. С. 424, № 154. С. 427, № 157. С. 435, № 159. С. 442, № 165. С. 457, № 196. 563–564.

⁷⁵ Русский феодальный архив... С. 94; СГГД. Ч. 1. № 145. С. 402, № 146. С. 404, № 149. С. 415, № 152. С. 422, № 153. С. 424, № 154. С. 427, № 157. С. 435, № 159. С. 442, № 165. С. 457, № 196. С. 563–564.

⁷⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 29.

⁷⁷ См. 1-й параграф 2-й главы настоящей работы. Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398; АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 90. С. 137–138, № 160. С. 292, № 168. С. 320; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 309; ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 360, 361, 490–491; ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 260. С. 286–287; ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. 1-я пол. С. 12, 14–15.

⁷⁸ Лазарев В.Н. Московская живопись, шитье и скульптура первой половины XV века // История русского искусства. М., 1955. Т. 3. С. 196, 203.

⁷⁹ Маясова Н.А. Древнерусское шитье. С. 11.

нельзя исключать, что он возник в конце XIV – начале XV в. Мы не знаем, лежал ли этот покров поверх надгробия или раки, или непосредственно на мошах, но, несомненно, он был составной частью надгробного комплекса св. Сергия в раннем XV в. В данный комплекс, как мы теперь знаем, несколько раньше 1446 г. вошла икона «Явление Богородицы с апостолами Петром и Иоанном Сергию Радонежскому». В Чуде 1448 г. отмечено, что игумен Троицкого монастыря взял «чюдотворцеву икону, яже над гробом его стоит»⁸⁰. Можно думать, что здесь речь идет не об упомянутой выше иконе «Явление Богородицы», а об иконе с единоличным изображением Сергия.

Таким образом, в XV в. оформление места упокоения св. Сергия включало в себя его гробницу, надгробный покров, икону «Явление Богородицы с апостолами Петром и Иоанном Сергию Радонежскому» и, возможно, единоличный образ этого преподобного. Вряд ли это все, что составляло тогда рассматриваемый надгробный комплекс. В частности, в него, вероятно, должны были входить те или иные светильники, являвшиеся обычным элементом большинства соответствующих комплексов русских святых⁸¹.

Но первое упоминание об одном из них встретилось лишь в следующей записи о посещении Троицкого монастыря великим князем Василием III 16 июня 1510 г.: «Лета 7018, ходилъ велики (въ) Новгородъ да и Псковъ взялъ месяца ген. 20 д. А пришедъ на Москву, былъ въ Сергиеве монастыре месяца июня 16, да поставилъ свещу негас(имую) у Сергиева гроба»⁸². Установка подобных «негасимых» свечей у гробниц святых являлась одной из практик их почитания⁸³.

Важным обогащением облика рассматриваемого надгробного комплекса стала замена в 1585 г. прежней, вероятно, деревянной раки для мощей святого серебряной ракой, изготовление которой началось еще в 1556 г. по приказу царя Ивана IV⁸⁴.

⁸⁰ Третья Пахомиевская редакция... С. 447.

⁸¹ Мельник А.Г. Огонь в практиках почитания русских святых в XI–XVII веках // Иеротопия огня и света в культуре византийского мира. М., 2013. С. 380.

⁸² Титов А.А. Рукописи славянские и русские... Вып. 3. С. 60.

⁸³ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 545.

⁸⁴ ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 218.

С оформлением того же надгробного комплекса был связан обычай жертвовать дорогие покровы для раки преподобного. На одних из них имелось вышитое изображение св. Сергия (далее в этом параграфе – лицевые покровы), на других – изображение Голгофского креста⁸⁵. Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря донесла до нас сведения о таких пожертвованиях или вкладах. Часть этих покровов сохранилась, они содержат вышитые надписи, сообщающие, когда и по чьему заказу их изготовили. Суммируя данные упомянутой Вкладной книги и этих надписей, представим примерную хронику дарений покровов для раки преп. Сергия:

В 1523/24 г. Матрена Федорова жена Вепрева Васильева сына вложила покров, на котором были совмещены изображения Голгофского креста и Явления Богоматери с апостолами Сергию Радонежскому⁸⁶.

Великий князь Василий III (1505–1533) вложил два лицевых покрыва, один из которых датирован 1525 г.⁸⁷ Жена Василия III великая княгиня Елена Глинская (1526–1538) вложила покров с крестом⁸⁸.

В 1557 г. царь Иван Грозный (1533–1584) пожертвовал покров с Голгофским крестом⁸⁹. Часть подобных вкладов точно не датирована. Указано только, что они записаны во вкладной книге 7083 (1574/75) г.⁹⁰

Княгиня Ефросинья Старицкая со своим сыном князем Владимиром Андреевичем вложили до 1574/75 г. два покрыва, один с крестом, на втором изображение во вкладной книге не обозначено⁹¹. Евдокея Дмитриевская жена Володимирова дала до 1574/75 г. лицевой покров⁹². Федор Васильев сын Вокшанинов дал до 1574/75 г. лицевой покров⁹³. Дьяк Обрюта Мишуринов дал до

⁸⁵ См.: Манушина Т.Н. Художественное шитье Древней... С. 63–67, 69–72.

⁸⁶ Там же. С. 63–64; ВКТСМ. С. 148–149.

⁸⁷ ВКТСМ. С. 26; Преподобный Сергий Радонежский в произведениях русского искусства XV–XIX веков. Каталог. М., 1992. С. 99, ил. 20.

⁸⁸ ВКТСМ. С. 26.

⁸⁹ Манушина Т.Н. Художественное шитье Древней... С. 66; ВКТСМ. С. 27.

⁹⁰ ВКТСМ. С. 28.

⁹¹ Там же. С. 28.

⁹² Там же. С. 63.

⁹³ Там же. С. 76.

1574/75 г. лицевой покров⁹⁴. Старец Иев Курцов дал до 1574/75 г. лицевой покров⁹⁵. В 1581 г. Иван Грозный вложил лицевой покров⁹⁶. В 1587 г. боярин Борис Федорович Годунов вложил покров с изображениями Голгофского креста и Явлением Богоматери с апостолами св. Сергию⁹⁷.

Данная хроника демонстрирует устойчивую практику пожертвований покровов для раки преподобного на протяжении почти всего XVI в. Эти покровы создавались по заказу московских государей, представителей русской знати и других менее знатных людей того времени. Характерны надписи на покрывах 1581 и 1587 гг. На первом из них вышито: «Зделан бысть сии покров на пр(е)под(о)бна(го) и великого чудотворца Сергия...»⁹⁸; на втором – сообщается, что Борис Годунов «положил его на пр(е)подобнаго Сергия»⁹⁹. Как видим, в обеих надписях выражена идея о непосредственном контакте со святым.

В XVI в. почитание св. Сергия выражалось в дарении Троицкому монастырю дорогих шитых пелен (они подвешивались к иконам) с изображением Сергия Радонежского¹⁰⁰ и драгоценных украшений на иконы самого преподобного¹⁰¹. Например, по повелению царя Ивана Грозного «Образ местной чудотворца Сергия з деянием обложен златом, в венце 7 камней разных цветов, а в деянии у чудотворца Сергия венцы сканные по всем местам»¹⁰².

Почитали св. Сергия и как помощника в деторождении. В частности, по версии летописца, великий князь Василий III на смертном одре утверждал, что «дал Богъ и великий чудотворецъ Сергей мне вашимъ молениемъ и прошениемъ сына Ивана»¹⁰³. Вероятно, с просьбами о помощи в чадородии к св. Сергию обращались и другие люди.

⁹⁴ Там же. С. 65.

⁹⁵ Там же. С. 68.

⁹⁶ Манушина Т.Н. Художественное шитье Древней... С. 69.

⁹⁷ Там же. С. 71–72.

⁹⁸ Там же. С. 69.

⁹⁹ Там же. С. 72.

¹⁰⁰ Там же. С. 64–65, ВКТСМ. С. 26, 223.

¹⁰¹ ВКТСМ. С. 27, 82, 91.

¹⁰² Там же. С. 27.

¹⁰³ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 414.

Летописи отмечают крещение сыновей московских государей в Троицком монастыре у раки св. Сергия. В 1479 г. в этой обители был крещен сын великого князя Ивана III Василий¹⁰⁴, будущий великий князь. В 1530 г. уже сам Василий III участвовал в названном монастыре в крещении своего сына Ивана, будущего царя Ивана IV¹⁰⁵. В 1553 г. последний крестил своего первенца Дмитрия «у чудотворныхъ мощей» преп. Сергия Радонежского¹⁰⁶. Можно предположить, что и другие жители России того времени крестили своих детей у раки данного святого.

В Никоновской летописи под 1530 г. описан следующий ритуал, осуществленный при крещении младенца Ивана, будущего царя Ивана Грозного, в Троицком соборе Троице-Сергиева монастыря. После совершения процедур крещения в купели и внесения младенца Ивана в алтарь этого храма великий князь Василий III «вземь новопросвещенное чадо и положи его во честную раку на целбоносныя мощи святаго Сергия, глаголя благодарьственныя глаголы со многими слезами, и молитвою прилежною помолися сице: “о преподобный светилниче чудотворивый Сергие! ты отцемъ отецъ и со дръзновениемъ предстоиши святей Троицы и молитвою твоею дароваль ми еси чадо, ты и соблюди его невредна отъ всякаго навета вражиа видимаго и невидимаго, ты осени его молитвами твоими святыми и снабди его, преподобне, донележе устробится, и тогда, Богомъ соблюдаемъ, своими усты въздасть Богу и твоимъ молитвамъ похвалу и благодарение; аз бо по Бозе всегда къ тебе прибегаю и все упование мое на твое ходатайство възлагаю, моли о насъ святую Троицу единосущную, да подасть намъ егоже надеемся!” И тако скончавъ молитву, мало уступивъ от раки. Игумень же вземь отроча отъ раки и со многимъ благоговениемъ вдасть его на руце самодръжавному отцу его...»¹⁰⁷.

Совершенно ясно, что этот на первый взгляд своеобразный ритуал порожден культом прикосновения к мощам св. Сергия. Мы не знаем, прибегал ли кто-либо еще, кроме московского государя, к ритуалу положения только что крещеного

¹⁰⁴ ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 190.

¹⁰⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 51.

¹⁰⁶ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 523, 529.

¹⁰⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 51.

младенца на мощи св. Сергия. Не известно, когда этот ритуал был выработан. Но исключать более или менее устойчивое его функционирование в XVI в. все же нельзя.

В одном из Чудес, датированном 1448 г., подчеркнуто: «И яко же по вся лета обычаи имут православнии христиане, от различных градов и стран, не точию от московских, но и от окрестных, сиречь от литовских, и рязанских, и тферских, приходят к Живоначалной Троици и пречистой Богородици и к чюдотворцеву гробу Сергиеву, и приемляху, еже кто аще что требоваху»¹⁰⁸. Из предшествовавших Чудес, записанных около 1442 г., следует, что в монастырь к гробнице св. Сергия прибывали монахи, знатные лица, купцы, воины, нищие и горожане¹⁰⁹. Вспомним об относящемся к 1510–1520-м гг. свидетельстве Сигизмунда Герберштейна о том, что «простой народ стекается туда (в Троицкий монастырь – А.М.) ежегодно в определенные дни»¹¹⁰.

Значит, около середины XV в. сформировалась и развивалась в последующем практика богомольных путешествий в Троицкий монастырь представителей всех социальных слоев русского общества того времени.

Известно, что московские правители в XV – начале XVI в. иногда посещали Троице-Сергиев монастырь. В нем тогда побывали великие князья Василий Темный и Иван III¹¹¹. Но лишь великий князь Василий III (1505–1533) утвердил традицию регулярных богомольных путешествий московских государей в эту обитель¹¹². В рамках настоящей работы важно установить, какие действия они совершали в ее стенах.

От времени Василия III до нас дошло мало соответствующих свидетельств. Как правило, летописи скупо сообщают, что этот государь ездил в Троицкий монастырь «помолитися»¹¹³. Только в описании крещения в 1530 г. сына великого

¹⁰⁸ Рассказы о чудесах 1448–1449 гг., присоединенные к Третьей Пахомиевской редакции // Клосс, 1998. С. 448–449.

¹⁰⁹ Третья Пахомиевская редакция... С. 422–439; Рассказы о чудесах 1448... С. 441–453.

¹¹⁰ Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 66.

¹¹¹ ПСРЛ. Т. 25. С. 265; ПСРЛ. Т. 12. С. 257–258.

¹¹² См. 2-й параграф 2-й главы настоящей работы.

¹¹³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 29, 56, 66, 75.

князя, Ивана, летописный рассказ более подробен. Это уже позволило нам выше представить обряд положения младенца на мощи св. Сергия. После совершения данного обряда и последовавшей за тем церковной службы государь «во обители братию учреди и напита, съ нимиже и самъ изволи вкусити; и мала покосневь устремися въ путь свой...»¹¹⁴.

Как видим, великий князь не ограничился одним крещением сына и церковной службой, он также учредил братию, что означало, по более поздним летописным примерам¹¹⁵, – раздал милостыню монахам, а также угостил их и сам с ними участвовал в трапезе.

Как в большинстве случаев с Василием III, летописи характеризуют действия великого князя Ивана IV при его первых посещениях Троицкого монастыря в 1536–1538 гг. только одним словом – «помолитися»¹¹⁶. В данном отношении существенно более информативна летописная запись под 1539 г., согласно которой, в названной обители «слушавъ князь великий всенощнаго и заутрени и молебна и литоргии, и учредивъ игумена и братию милостынею и кормомъ довольно...»¹¹⁷. Таким образом, в 1539 г. Иван IV присутствовал при всех основных церковных службах в Троицком монастыре, дал милостыню его настоятелю и монахам, а также обеспечил их «кормом», то есть угощением.

В сообщении летописей о следующем приезде Ивана IV в сопровождении свиты, состоявшей из его брата Юрия Васильевича, бояр и других лиц, в Троицкий монастырь в 1540 г. отмечено, что «слушавъ князь великий у чудотворца всенощнаго и заутрени и молебна и литоргии, и пироваль въ трапезе з братомъ и з боляры...»¹¹⁸. По сравнению с предыдущей в данной записи прямо сказано об участии государя в монастырской трапезе. К сожалению, не ясно, в какой степени на этой трапезе были представлены монахи обители.

Состав действий царя Ивана в ряде последующих описаний его богомольных

¹¹⁴ Там же. С. 52.

¹¹⁵ Ср.: Там же. С. 130.

¹¹⁶ Там же. С. 113, 119, 120, 121–122.

¹¹⁷ Там же. С. 130.

¹¹⁸ Там же. С. 134; ПСРЛ. Т. 20. С. 454–455.

посещений Троицкого монастыря довольно устойчив – государь присутствовал на церковных службах, давал милостыню и «корм» братии¹¹⁹. Согласно летописям, подобным образом он поступал во время своего пребывания в некоторых других обителях¹²⁰. Поэтому, надо думать, перечисленные действия приобрели в XVI в. характер обычая, тесно связанного с почитанием святых, и в том числе преп. Сергия, Иваном IV. Иначе говоря, они составляли тогда одну из практик этого почитания.

К концу XVI в. в Троицком монастыре сложился обычай приема царей в праздник св. Сергия, о чем свидетельствует устав данной обители. Порядок действий был следующим. После вечерни архимандрит, священники в ризах и вся братия идут встречать государя под звон большого колокола. При встрече архимандрит благословляет царя «крестом болшим, а диякон с кадилом никоньским». Очевидно здесь имелось в виду, что в момент этой встречи диякон кадил кадилом, принадлежавшим св. Никону Радонежскому. Далее государь идет в церковь, очевидно, в Троицкий собор, где диякон читает ектению. Царь же «ходит ко образом и к чюдотворцу», то есть поклоняется иконам и раке преп. Сергия. По совершении ектении государь становится «на месте», а архимандрит, сняв ризы, подносит ему посох «да зовет государя». Потом царь идет в придел Никона Радонежского, затем в – «большую» Успенскую церковь, в которой также читают ектению. Затем государь отправляется в «свои кельи» в сопровождении архимандрита. И там подносят «питие государю». В уставе сказано: «А царицу встречают тако ж». На всенощной службе архимандрит раздает посохи боярам и дворянам, а попам и клирошанам – свечи. В определенный момент службы архимандрит подносит государю свечу, потом – боярам, дворянам и кадит. Затем государь идет к «чюдотворцу и празнику», то есть к раке Сергия и иконе с изображением соответствующего праздника. Далее «прощается государь ко архимандриту и тот благословляет рукою издали, да челом ниско». Потом

¹¹⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 140, 147, 149, 151, 156, 245, 274; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 320, 383, 446, 449, 453, 458–459; ПСРЛ. Т. 20. С. 459, 464, 465, 467, 469, 474.

¹²⁰ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 146, 231–232; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 383; ПСРЛ. Т. 20. С. 465, 541.

архимандрит провожает царя до кельи. «А ест государь иногда в трапезе, а иногда в кельи оу себя, как государь похочет»¹²¹.

По тому же уставу конца XVI в., в праздник обретения мощей преподобного архимандрит, «отпев в соборе малую вечерю», шел со всем собором и всею братиею к в надвратный храм Сергия Радонежского под звон во все колокола. Потом освященную воду посылали государю¹²².

Практики почитания св. Сергия отразились в обиходниках Троицкого монастыря. До нас дошли три таких обиходника. Первый из них, по мнению архимандрита Леонида, был составлен между 1445 и 1533 гг., вероятно, при игумене Спиридоне (1467–1474); второй – между 1533 и 1547 гг.¹²³ Третий обиходник, названный при публикации указом о трапезах, датирован 1590 г.¹²⁴ Следует уточнить, что окончательную форму первый обиходник приобрел не ранее конца XV – начала XVI в.¹²⁵

Все названные обиходники, кроме всего прочего, регламентируют количество и качество блюд и напитков, полагающихся отдельному монаху монастыря на трапезах в дни важнейших, с точки зрения того времени, церковных праздников в течение года.

В первом обиходнике под днем 25 сентября, на который приходится празднование памяти св. Сергия, записано: «Въ Сергиеву память. Корм великаго Князя: четвера рыба, да по шти (шести) меръ меду»¹²⁶.

Из данного текста следует, что угощение братии в праздник преподобного 25 сентября, следовавшее от великого князя, было в то время не чем-то исключительным, а обычным ежегодным явлением. Причем это был один из двух

¹²¹ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 400. С. 379–380.

¹²² Там же. № 400 (534). С. 381–382.

¹²³ Троицкие столовые обиходники XV и XVI века / публ. архим. Леонида // Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия... Ч. 2. С. 16–44.

¹²⁴ 1590. Указы о трапезах Троицкого... С. 215–220.

¹²⁵ См.: Мельник А.Г. О почитании избранных русских святых в Троице-Сергиевом монастыре в последней трети XV–первой половине XVI в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни. Сергиев Посад, 2010. С. 19.

¹²⁶ Троицкие столовые обиходники... С. 17.

самых богатых столов в году, второй приходился на праздник Троицы¹²⁷. Особенно следует отметить весьма большое количество хмельного напитка, полагавшегося троицкому монаху 25 сентября, – 6 мер меда. В другие самые значимые церковные праздники, и в том числе в двенадцатые, как правило, подавалось по 3 меры меда на брата¹²⁸.

Только в праздник Никона Радонежского братии доставалось по 4 меры меда¹²⁹. Мы не знаем величины указанной меры, применявшейся тогда в монастыре. Но можно догадаться, что 6 мер хмельного питья, потребленного за один присест – это очень даже немало. Таким образом, культ Сергия в конце XV–XVI в. прочно ассоциировался в Троицком монастыре с одним из двух самых сытных и хмельных дней в году.

Во втором обиходнике под 25 сентября значится: «Память Преподобнаго Сергия чудотворца. Бдение, да кормь чудотворцевъ большой: колачи и пироги и оладьи и рыба и медь»¹³⁰. По обиходнику 1590 г., в тот же праздник полагались «бдение, кормь болшей, колачи и рыба, пироги и оладьи, да по пяти меръ меду»¹³¹. Тогда примерно столь же богатый стол с теми же пятью мерами меда полагался только еще два раза в году – в праздники Троицы и Покрова Богородицы¹³². Значит, как в конце XV – первой трети XVI в., так и в 1590 г. и, вероятно, в ближайшее последующее время сергиевский культ включал в себя самую богатую пищу и самое большое потребление спиртного на монастырской трапезе в день праздника преподобного. Сказанное выше представляет нам практику празднования памяти св. Сергия весьма далекой от аскетизма.

Судя по обиходнику 1590 г., особый ритуал почитания св. Сергия был как бы встроен в ежегодное празднование сырной недели, то есть в заговенье перед Великим постом: «В неделю сырную, в заговейно: шти, да каша, да пиво сычено; того же дни ходить игумень на Подол, ко Введению, прощатися, и даеть имъ по

¹²⁷ См.: Там же. С. 20.

¹²⁸ См.: Там же. С. 16–22; Кормовая книга XVI века, Библиотеки... С. 46.

¹²⁹ Троицкие столовые обиходники... С. 17.

¹³⁰ Там же. С. 23.

¹³¹ 1590. Указы о трапезах Троицкого... С. 215.

¹³² Там же. С. 216, 219.

две меры меду белого и по две меры пива обычного; а вечерню поють рано во церкви, и после вечерни ходить игумень по образомъ Божиимъ и къ чудотворцу Сергию, целуютъ и прикладываются два, такоже ко игумену ходять по два вместе прощати, игумень ихъ рукою благословляетъ; того же дни на ужине двоя рыба, да по три меры меду, да колачи, да отъ игумена по ковшу меду обарного; а нефимонъ малой безъ канона, ли какъ настоятель изволит»¹³³.

Согласно Житию, летописям, запискам иностранцев, богомольные путешествия в Троицкий монастырь кроме московских государей осуществляли представители знати и других социальных слоев русского общества¹³⁴.

В XVI в. Троице-Сергиев монастырь заказывал и распространял небольшие иконы «Сергиево видение» и Сергия Радонежского. В частности, они от лица этой обители подносились знатным богомольцам¹³⁵. По заказу монастыря тогда изготавливались резные кресты с изображением преподобных Сергия и Никона¹³⁶. Так сформировалась практика распространения за пределы обители культа Сергия Радонежского или, иначе говоря, его популяризация.

Далее рассмотрим практики почитания умершего в 1427 г. св. Никона Радонежского. Особое отношение к нему монастырской братии выразилось в том, что для его могилы было выбрано необыкновенно значимое место – у южной стены каменного Троицкого собора, против раки Сергия Радонежского¹³⁷. Таким образом, мощи обоих святых находились рядом друг с другом, разделенные лишь

¹³³ Там же. С. 217.

¹³⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 113, 119, 120, 129, 130, 134, 140, 142, 145, 146, 147; Третья Пахомиевская редакция... С. 422, 423, 425, 429, 430, 431; Герберштейн С. Записки о московских делах... С. 66.

¹³⁵ Белоброва О.А. Живопись // Троице-Сергиева лавра. Художественные памятники. М., 1968. С. 95, 97.

¹³⁶ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики XIII–XVIII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960. С. 82, 291–293, 295–301, 304–305; Спирина Л.М. Троицкие кресты XVI–XVII вв. в собрании Сергиево-Посадского музея-заповедника (К вопросу о лицевых изображениях серебряного и золотого дела XVI–XVII вв.) // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. М., 2000. С. 346; Горбачева Н.И., Харламова И.Г. Произведения древнерусской мелкой пластики XI–XVII веков в собрании Ярославского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Каталог. М., 2011. С. 86–95, 138–139.

¹³⁷ Третья Пахомиевская редакция... С. 420.

упомянутой стеной храма.

Источники косвенно свидетельствуют, что почитание св. Никона стало формироваться вскоре после его кончины¹³⁸. Около середины 1440-х гг. Пахомием Сербом было написано житие преподобного¹³⁹. Значит, в конце 1420-х – 1440-е гг. начали складываться практики этого почитания. Но, надо думать, большая их часть сформировалась в XVI в.

Важнейшая тенденция, в русле которой сложились многие из данных практик, заключалась в максимально возможном сближении культа преп. Никона с культом преп. Сергия Радонежского. Так, в житиях того и другого подвижников описаны чудесные явления больным людям св. Сергия вместе с преп. Никоном¹⁴⁰.

В житии Никона Троицкий монастырь называется «обитель преподобных»¹⁴¹. Со второй половины XVI в. в некоторых источниках она обозначается как обитель «Живоначальные Троицы и преподобных чудотворцев Сергия и Никона»¹⁴². Как видим, существовала практика ее отождествления не только со св. Сергием, а и с преп. Никоном.

В русле той же тенденции сложилась устойчивая практика изображать на иконах¹⁴³, крестах¹⁴⁴, шитых пеленах¹⁴⁵ и других сакральных предметах¹⁴⁶ рядом со св. Сергием и преп. Никона. Особенно характерны в данном отношении иконы и произведения шитья XVI в. с изображением Явления Богородицы с апостолами Петром и Иоанном св. Сергию, на которых рядом с последним представлен не

¹³⁸ Мельник А.Г. О почитании избранных русских... С. 18–19.

¹³⁹ Клосс, 1998. С. 235.

¹⁴⁰ Третья Пахомиевская редакция... С. 425–426; Месяца ноября в 17 (день). Житие и подвиги преподобного отца нашего игумена Никона // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 102.

¹⁴¹ Месяца ноября в 17 (день). Житие... С. 102.

¹⁴² Кормовая книга XVI века Библиотеки... С. 45; Краткий летописец Святотроицкия... С. 24; ВКТСМ. С. 29; Лихачев, 1895. С. 41.

¹⁴³ ГР. № 1. С. 67; Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 80.

¹⁴⁴ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 82, 291–293, 295–301, 304–305; Спирина Л.М. Троицкие кресты XVI... С. 346; Горбачева Н.И., Харламова И.Г. Произведения древнерусской мелкой... С. 86–95, 138–139.

¹⁴⁵ Выступивший из границ времени... Преподобный Сергей Радонежский в избранных сочинениях и произведениях искусства XIV – начала XX века. М., 2013. С. 40–41; Маясова Н.А. Древнерусское шитье. С. 38–38, 41–42, 53–54.

¹⁴⁶ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 207–209; Выступивший из границ времени... С. 98.

Михей, как следовало бы по житию Сергия, а Никон Радонежский¹⁴⁷. По вполне убедительному мнению исследователей, небольшие пядничные иконы с такой иконографией, а также кресты с образами тех же преподобных изготовлялись по заказу Троице-Сергиева монастыря¹⁴⁸. И затем, по всей видимости, широко распространялись по России. В этом состояла одна из устойчивых практик популяризации культов обоих троицких святых.

Вместе с тем важно подчеркнуть, что в данной паре главенствующее положение всегда занимал св. Сергий. Кроме всего прочего визуально это было выражено на большинстве упомянутых крестов. На них изображение св. Сергия всегда находится выше изображения преп. Никона¹⁴⁹. Да и по популярности культ преп. Никона за пределами данной обители сильно уступал культу св. Сергия. Об этом говорит хотя бы то, что ни в одной доступной описи русских монастырей и церквей XVI в. не встречаются упоминания об единоличных иконах св. Никона.

В Троицком монастыре осуществлялись следующие практики визуальной репрезентации рассматриваемого культа. В 1548 г. была построена каменная придельная церковь Никона Радонежского над его «гробом»¹⁵⁰. Она стала зримо представлять в пространстве обители развитое почитание святого. На этот «гроб», то есть на надгробие, которое находилось над мощами преподобного, пребывавшими под спудом, жертвовались покровы¹⁵¹. К той же гробнице в 1595 г. был пожертвован светильник в виде серебряной чаши, в которую наливался воск¹⁵². По описи Троице-Сергиева монастыря 1641 г., над упомянутым надгробием

¹⁴⁷ Маясова Н.А. Древнерусское шитье. С. 38–38; «Пречистому образу твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С. 308–309; Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог выставки. М., 2001. С. 74–75; ОСМ. С. 91, 124; Иконы Русского Севера. В 2-х т. М., 2007. Т. 1. С. 326–327; Выступивший из границ времени... С. 135.

¹⁴⁸ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 80–82; Спирина Л.М. Троицкие кресты XVI... С. 345–368; Горбачева Н.И., Харламова И.Г. Произведения древнерусской мелкой... С. 86–95, 138–139.

¹⁴⁹ См.: Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 293, 295, 297, 299, 304; Горбачева Н.И., Харламова И.Г. Произведения древнерусской мелкой... С. 86, 89, 91, 92, 95.

¹⁵⁰ Краткий летописец Святотроицкия... С. 21.

¹⁵¹ Манушина Т.Н. Художественное шитье Древней... С. 70, 79.

¹⁵² РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 27. Л. 293.

располагалось множество икон¹⁵³. Вероятно, какие-то иконы появились здесь еще в XVI в. Следовательно, у места упокоения св. Никона в середине – второй половине XVI в. был сформирован надгробный комплекс.

Сохранился шитый покров с изображением преподобных Сергия и Никона Радонежских, молящихся Троице, созданный в 1569 г.¹⁵⁴ Мы не знаем о его первоначальном назначении. Можно только предполагать, что он использовался в Троицком монастыре в каких-то своеобразных сакральных практиках своего времени, связанных с культами и Сергия, и Никона. Выходит, до нас дошли далеко не все сведения по рассматриваемому вопросу.

Практики почитания св. Никона отразились в обиходниках Троицкого монастыря конца XV–XVI в. В частности, в праздник св. Никона на протяжении всего этого периода монахам полагался очень богатый стол, лишь немногим уступавший угощению в день памяти св. Сергия¹⁵⁵. Кроме того, по обиходнику, составленному между 1533 и 1547 гг., к богослужению, посвященному Никону, полагалось звонить во все колокола, а в храме молящимся надлежало быть с горящими свечами¹⁵⁶. Так же звонить и использовать свечи в праздник Никона предписывал обиходник 1590 г.¹⁵⁷

Судя по аналогам, это означало, что от лица монастыря раздавались свечи присутствующим в храме, и они стояли с горящими свечами во время службы¹⁵⁸.

Согласно Троицкому уставу конца XVI в., в праздник преп. Никона «всенощное поют в трапезе, а допевают» в Никоновском приделе. К данной церкви в тот день двигалась целая процессия: диаконы в «стихарях», несущие «праздник», то есть, вероятно, икону преподобного, диакон со свечой, архимандрит «в ризах», священники и братия со свечами. С песнопениями придя в храм, устанавливали

¹⁵³ Опись Троице-Сергиева монастыря 1641/42 года. Исследования и публикация текста / изд. подгот. Л.А. Кириченко, С.В. Николаева. М., 2020. С. 384–386.

¹⁵⁴ Выступивший из границ времени... С. 98.

¹⁵⁵ Троицкие столовые обиходники... С. 17, 25–26; 1590. Указы о трапезах Троицкого... С. 216.

¹⁵⁶ Троицкие столовые обиходники... С. 25–26.

¹⁵⁷ 1590. Указы о трапезах Троицкого... С. 216.

¹⁵⁸ Мельник А.Г. Драматургия огня в пространстве русских храмов в XVI–XVII вв. // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. М., 2011. С. 458.

посреди него упомянутый «праздник». Затем становились со свечами у раки св. Никона. Далее в уставе говорится: «Архимандрит целует и священницы, и братия»¹⁵⁹. Остается не вполне ясным, что они целовали – икону святого, или его раку, или то и другое.

Воду, освященную в праздник св. Никона, посылали московскому государю¹⁶⁰. Эта практика олицетворяла связь культа указанного подвижника и Троицкого монастыря с высшей государственной властью. Так же поступали и в праздник св. Сергия в данном монастыре, и в важнейшие праздники во многих других русских обителях¹⁶¹.

Согласно уставу Троицкого монастыря конца XVI в., в праздник св. Сергия при встрече царя архимандрит благословлял его «крестом болшим, а диякон с кадилом никоньским»¹⁶². Очевидно, здесь имелось в виду, что во время этой встречи диакон кадил кадилом, принадлежавшим св. Никону Радонежскому. Значит, в монастыре оно почиталось тогда как важная реликвия. Причем его не просто почитали, а использовали в особо торжественных случаях. Как известно, кадило, связывавшееся с именем названного святого, почиталось в Троицком монастыре в XVII – начале XX в.¹⁶³ Оно сохранилось до нашего времени. Становится ясным, что практика почитания и особого использования данной реликвии имела место и в XVI столетии.

Кроме того в той же обители в XVII – начале XX в. почитались связывавшиеся с именами преподобных Сергия и Никона вещи-реликвии: иконы, предметы богослужебной утвари, книги, ризы и др.¹⁶⁴ Приведенное указание на кадило Никона косвенно подтверждает, что некоторые из них почитались в этом качестве и в более раннее время, то есть в XV–XVI вв.

¹⁵⁹ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 400. С. 380.

¹⁶⁰ Там же. С. 380.

¹⁶¹ Мельник А.Г. Вода в христианских сакральных... С. 496–518.

¹⁶² Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 400. С. 379–380.

¹⁶³ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра // ЧОИДР. М., 1909. Кн. 3. С. 200.

¹⁶⁴ Там же. С. 100, 191–193, 198 – 201, 250, 252–257.

При сопоставлении рассмотренных выше практик почитания преп. Никона с теми, которые совершались в рамках культа св. Сергия, становится ясным, что многие из тех и других сходны между собой. Чем же обусловлено это сходство? Ответ вполне очевиден: поскольку в указанном монастыре сначала стали формироваться практики почитания св. Сергия, то соответствующие практики культа преп. Никона складывались по их образцу. Пожалуй, единственной вполне оригинальной практикой из рассмотренных выше являлось использование принадлежавшего св. Никону кадила в ритуале встречи царей в Троицкой обители.

Итак, проведенное выше исследование позволило выявить следующие устойчивые практики или обычаи почитания преподобных Сергия и Никона в Троицком монастыре:

практика визуальной репрезентации культа св. Сергия посредством создания у места его упокоения надгробного комплекса, включавшего в себя гробницу, подсвечник, покровы и иконы;

практика поминания св. Сергия во время литургии при священнодействии с третьей просфорой;

практика поклонения св. Сергию как целителю больных;

практика обязательного поклонения гробнице преп. Сергия при посещении людьми Троицкого монастыря;

практика близких контактов с гробницей св. Сергия;

практика целования гробницы св. Сергия;

практика прикосновения к мощам св. Сергия;

практика жертвования покровов для раки св. Сергия;

практика жертвования покровов для гробницы св. Никона;

практика возжигания свечей у раки св. Сергия;

практика стояния молящихся на службе, посвященной Сергию, с горящими свечами;

практика украшения икон св. Сергия в храмах монастыря;

практика совершения процессии в составе настоятеля монастыря и братии к надвратной церкви Сергия Радонежского в праздник обретения мощей

преподобного;

практика совершения звонов во все колокола в праздник св. Сергия;

практика использования воды из священного источника Сергия как чудодейственного лечебного средства;

практика использования пищи от троицких трапез как чудодейственного лечебного средства;

практика кормления монастырем всех пришедших в него богомольцев в определенные праздничные дни;

практика отмечать праздники Сергия самым богатым столом и самым обильным хмельным возлиянием;

практика раздачи милостыни богатыми людьми троицким монахам;

практика богомольных походов в Сергиев монастырь московских государей;

практика богомольных путешествий в Сергиев монастырь представителей знати и других социальных слоев русского общества;

практика торжественной встречи московских государей в Троицком монастыре;

практика раздачи московскими государями во время посещения обители милостыни троицким монахам;

практика угощения братии монастыря «кормом» от лица государей в день посещения ими обители;

практика угощения братии монастыря «кормом» от лица государей в день праздника св. Сергия;

практика участия московских государей в монастырских трапезах;

практика посылки московским государям святой воды, освященной в праздник св. Сергия;

практика поклонения св. Сергию как покровителю московских государей;

практика поклонения св. Сергию как покровителю Русского государства,

практика поклонения св. Сергию как покровителю русского воинства,

практика поклонения св. Сергию как покровителю Русской церкви;

практика поклонения св. Сергию как помощнику в чадородии,

- практика крещения младенцев в Троицком монастыре у раки св. Сергия;
- практика возложения младенцев во время их крещения на мощи св. Сергия;
- практика ритуального поклонения монастырской братией раке с мощами св. Сергия в день заговенья перед Великим постом;
- практика бесплатной работы на Троицкий монастырь бедных людей в благодарность за чудесную помощь св. Сергия.
- практика отождествления Троицкого монастыря с преп. Сергием;
- практика отождествления Троицкого монастыря с преподобными Сергием и Никоном;
- практика визуальной репрезентации культа Сергия в пространстве монастыря посредством церкви, посвященной этому святому;
- практика изготовления по заказу Троицкого монастыря икон, крестов и других сакральных произведений с изображением св. Сергия;
- практика популяризации культа Сергия посредством распространения за пределы Троицкого монастыря икон, крестов и других сакральных произведений с изображением этого святого;
- практика сближения культов Сергия и Никона Радонежских;
- практика изготовления по заказу Троицкого монастыря икон, крестов и других сакральных произведений с изображением святых Сергия и Никона;
- практика популяризации культа Никона посредством распространения за пределы Троицкого монастыря икон, крестов и других сакральных произведений с изображением этого святого;
- практика визуальной репрезентации культа Никона в пространстве монастыря посредством церкви, посвященной этому святому;
- практика визуальной репрезентации культа св. Никона посредством создания у места его упокоения надгробного комплекса, включавшего в себя надгробие, покров, иконы и светильник;
- практика совершения процессии в составе настоятеля монастыря и братии к церкви Никона в его праздник;
- практика совершения звонов во все колокола в праздник св. Никона;

практика поклонения гробнице преп. Никона;

практика целования гробницы преп. Никона;

практика стояния молящихся на службе, посвященной Никону, с горящими свечами;

практика посылки московским государям святой воды, освященной в праздник преп. Никона;

практика отмечать праздник Никона одним из самых богатых столов и одним из самых обильных хмельных возлияний;

практика использования кадила, связанного с именем св. Никона, как почитаемой реликвии в ритуале встречи царей в Троицком монастыре;

Как видим, комплекс практик почитания этих преподобных был необыкновенно развит и разнообразен. В своей совокупности он весьма рельефно представляет нам одну из важнейших сторон религиозной жизни Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. Мы не всегда можем установить, когда точно началось формирование большинства данных практик. Но судя по отдельным примерам указанный комплекс складывался постепенно на протяжении всего рассмотренного периода. Причем некоторые из этих практик становились источником для возникновения новых.

5. 3. Практики почитания Кирилла Белозерского в основанном им монастыре в XV–XVI вв.

Первая служба преподобному, как полагают, была составлена в Кирилловом монастыре либо вскоре после его смерти (1427)¹⁶⁵, либо в конце 30-х – начале 40-х гг. XV в.¹⁶⁶ Вероятно, таким образом, почитание св. Кирилла стало складываться в этой обители сразу после его кончины¹⁶⁷. Память подвижника праздновалась 9 июня, в день его смерти.

В упомянутой службе фигурируют «гроб» или «рака» преподобного, его образ, то есть икона, к которым припадают молящиеся¹⁶⁸. Значит, на ранней стадии

¹⁶⁵ Яблонский В. Пахомий Серб... С. 175–176; Преподобный Кирилл Белозерский. С. 204.

¹⁶⁶ Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 73.

¹⁶⁷ Голубинский, 1903. С. 279.

¹⁶⁸ Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу... С. 88, 90, 91.

почитания подвижника было оформлено место его упокоения: над могилой установлено надгробие в виде раки и, вероятно, рядом помещена его икона. В результате образовался так называемый надгробный комплекс. Согласно Житию преподобного, составленному Пахомием Сербом около 1462 г.¹⁶⁹, над этим надгробием существовало некое сооружение, называвшееся гробницей. В частности, в Житии рассказывается, как женщина вошла в «гробницу, идеже есть гробъ святаго Кирилла»¹⁷⁰. Таким образом, на ранней стадии почитания св. Кирилла его могила была оформлена для публичного поклонения, а гробница над ней, представлявшая собой, вероятно, подобие часовни или склепа, зримо обозначала в пространстве обители место его упокоения – важнейший центр формировавшегося культа.

К сожалению, Житие и другие источники не указывают, в каком конкретном месте монастыря Кирилл был похоронен. Однако после строительства каменного Успенского собора в 1496/1497 г. могила подвижника находилась у восточной части его южной стены. Возможно, эта могила изначально располагалась у южной стены предшествовавшего деревянного храма, но мы этого точно не знаем. Нельзя исключать, что новый каменный храм был построен так, чтобы могила оказалась в указанном сакрально значимом месте. Над ней и в XVI в. продолжало, как и раньше, существовать здание-гробница¹⁷¹.

Примерно с середины XV в. верейский и белозерский князь Михаил Андреевич со своей женой Еленой ежегодно ко дню празднования памяти преп. Кирилла предоставляли обильные съестные припасы (рыба, сыры, масло, зерно) для стола братии данного монастыря¹⁷². Так складывается практика отмечать праздник св. Кирилла в монастыре особо богатым столом.

Судя по описаниям чудес в Житии, в XV в. сложился обычай богомольных посещений Кириллова монастыря знатными лицами и простыми людьми¹⁷³.

¹⁶⁹ Прохоров Г.М. Пахомий Серб // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 173.

¹⁷⁰ Житие Кирилла Белозерского. С. 202.

¹⁷¹ Никольский, Т. 1, вып. 1. С. 45–46.

¹⁷² См. 7-й параграф 3-й главы настоящей работы.

¹⁷³ Житие Кирилла Белозерского. С. 196–217.

Московские государи эпизодически приезжали молиться в эту обитель: в 1447 г. в ней побывал великий князь Василий Темный¹⁷⁴, в 1528 г. – великий князь Василий III¹⁷⁵, в 1545, 1553, 1567, 1569 гг. – царь Иван Грозный¹⁷⁶.

В рассматриваемое время св. Кирилл почитался как гарант заключавшихся политических соглашений¹⁷⁷, как покровитель московских государей¹⁷⁸, как покровитель русского воинства¹⁷⁹, как помощник в деторождении. В Житии Корнилия Комельского есть замечательное свидетельство об этой последней практике: «Тое же зимы (1528 г.) изволися великому князю Василию Ивановичю всея Русии шествовати на Белоозеро в Кирилов и с великою княгинею Еленою, молити Господа Бога и Пречистую Богородицу и великаго чудотворца Кирила, въ еже датися има чадородию в наследие роду самодержавства ихъ всеа Русии»¹⁸⁰.

Одним из наиболее явных выражений развитого почитания святого является строительство и последующее функционирование посвященных ему храмов. Первый подобный храм во имя преп. Кирилла в рассматриваемом монастыре возник по заказу московского великого князя Василия III в 1531–1534 гг. в качестве придела церкви Усекновения главы Иоанна Предтечи¹⁸¹. Второй храм – придел Кирилла Белозерского при Успенском соборе был сооружен над могилой преподобного в 1585–1587 гг.¹⁸² До того, как мы помним, на этом месте стояла гробница-склеп.

Важную информацию о повседневных практиках почитания подвижника содержат приходные и расходные книги Кирилло-Белозерского монастыря 1567–1568 и 1581–1582 гг.¹⁸³ Согласно этим источникам, богомольцы того времени,

¹⁷⁴ ПСРЛ. Т. 25. С. 202.

¹⁷⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 46.

¹⁷⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147, 231–232; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 400, 407; КККБМ. С. 88–89; Соловецкий летописец конца XVI в. С. 236.

¹⁷⁷ ДДГ. № 51. С. 151; СГГД. Ч. 1. № 63. С. 139, № 68. 152.

¹⁷⁸ АИ. Т. 1. № 43. С. 87, № 90. С. 137–138; Русский феодальный архив... С. 94; Послание на Угру Вассиана... С. 398; СГГД. Ч. 1. № 145. С. 402, № 154. 427.

¹⁷⁹ АИ. Т. 1. № 90. С. 137–138; Русский феодальный архив... С. 99; Послание на Угру Вассиана... С. 398.

¹⁸⁰ Житие Корнилия Комельского. С. 322.

¹⁸¹ Никольский, Т. 1, вып. 1. С. 27–28.

¹⁸² Там же. С. 153.

¹⁸³ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. OLXVII–OCXX.

посещавшие обитель, жертвовали у гробницы св. Кирилла деньги, которые опускали в некий находившийся рядом с ней сосуд под названием оловяничек¹⁸⁴. Деньги, вероятно, клали и прямо на гробницу, о чем говорит выражение «зъ гробу сняль прикладных денегъ»¹⁸⁵. Все эти пожертвования поступали в монастырскую казну. Вот, например, характерная запись в приходной книге 1567–1568 гг.: «Месяць июнь приход деньгам. У чюдотворцова гроба з гробницы изъ оловяничка выняль 2 рубля 20 алтын с алтыномъ. На чюдотворцову память на Кирилову зъ гробу сняль прикладныхъ денегъ 13 рублевъ 25 алтынъ поль 3 деньги»¹⁸⁶.

Определение «прикладные» деньги прямо указывает на характер их пожертвования. Существовало также определение «молебные» деньги: «О чюдотворцове же памети келарь Мисаило отдалъ молебныхъ денегъ 7 рублевъ 3 алтыны безъ полденъги»¹⁸⁷. Данный термин свидетельствует, что богомольцы сдавали деньги на молебны Кириллу Белозерскому, совершавшиеся клиром монастыря.

В 1568 г. царь Иван Грозный прислал в монастырь «милостынныхъ денегъ о чюдотворцове памяти 29 рублевъ 5 алтынъ»¹⁸⁸. Вероятно, это было не разовое, а обычное ежегодное царское пожертвование ко дню празднования памяти преподобного, со времен великого князя Василия Ивановича (1505–1533)¹⁸⁹.

Наибольшая часть денег от раки святого поступала в два важнейших праздника обители: день памяти преп. Кирилла (9 июня) и храмовый праздник соборной церкви Успения Богородицы (15 августа)¹⁹⁰.

Кириллов монастырь не только пополнял свою казну за счет пожертвований богомольцев у раки преподобного. В праздник этого последнего от лица обители нищим раздавалась милостыня: «На чюдотворцову память на Кирилову роздано

¹⁸⁴ Там же. С. OLXXIII.

¹⁸⁵ Там же. С. OLXXIII.

¹⁸⁶ Там же. С. OLXXIII.

¹⁸⁷ Там же. С. OLXXIII.

¹⁸⁸ Там же. С. OLXXIV.

¹⁸⁹ ВКККБМ. С. 25.

¹⁹⁰ Никольский. Т. 1, вып. 2. С. OLXXIII, OLXXV.

нищим милостыни 7 рублей»¹⁹¹.

Ко дню праздника Кирилла Белозерского из монастыря в Москву отправлялся монах со святою водою или со «святою водою и с чудотворцовым ковшем», которые преподносились царю¹⁹². Так ежегодно укреплялась связь русских государей с Кирилло-Белозерским монастырем и его святым.

Важной составной частью рассматриваемого культа являлось изготовление по заказу Кириллова монастыря многочисленных небольших икон с изображением преп. Кирилла, называвшихся «пядницами». Судя по монастырским расходным книгам, эти иконы были двух типов: либо с единоличным изображением Кирилла Белозерского («образ Кирила чудотворца»¹⁹³), либо с изображением Богородицы и преп. Кирилла («Пречистые Богородицы с чудотворцемъ с Кирилом»¹⁹⁴. По сведениям расходных книг, в 1567–1568 гг. монастырь приобрел 48 икон первого типа и 133 иконы – второго, а в 1581–1582 гг. – 10 икон первого и 7 икон второго типа¹⁹⁵. Некоторые из аналогичных произведений обоих типов сохранились¹⁹⁶.

Согласно описи Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. (далее в этом параграфе – Опись 1601 г.), подобные иконы в большом количестве украшали храмы и другие строения этой обители¹⁹⁷.

Значит, часть упомянутых пядниц использовалась для визуальной репрезентации культа св. Кирилла в самом монастыре. Остальная же часть этих икон, очевидно, предназначалась для той же цели вне его, то есть шла на раздачу богомольцам. Так обычно поступали и в других монастырях того времени с пядничными образами своих святых¹⁹⁸.

Можно уверенно полагать, что ситуация, зафиксированная Описью 1601 г., в монастыре сложилась не в этом году, а раньше, по крайней мере, еще в конце XVI

¹⁹¹ Там же. С. ОХСІ.

¹⁹² Там же. С. ОХСІV, ОСІІІ, ОСVІ, ОСХІ.

¹⁹³ Там же. С. ОСХХ.

¹⁹⁴ Там же. С. ОСХІХ.

¹⁹⁵ Там же. С. ОLXXVІ, ОС, ОСХІХ, ОСХХ.

¹⁹⁶ См.: Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 78, 79, 82, 85, 87.

¹⁹⁷ ОКБМ. С. 58, 59–60, 65, 66, 68, 69, 74, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 104, 109, 114, 119, 169, 170, 190, 213, 215, 216, 217, 218, 224.

¹⁹⁸ Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 227–229.

столетия.

Данная Опись помогает представить систему размещения в пространстве монастыря сакральных изображений св. Кирилла, то есть икон, шитых пелен, фресок.

В Успенском соборе иконы Кирилла Белозерского располагались в южной и северной частях местного ряда главного иконостаса, на южной стене, над дверным проемом в той же стене, через который ходили в придел Кирилла, на юго-западном столпе «над игуменским местом», на северной стене, на северо-западном столпе, в алтаре. Кроме того, под иконами были подвешены две пелены с шитыми изображениями преп. Кирилла. Наконец, на стенах паперти имелось два стенописных образа того же святого. В общей сложности в данном храме тогда было тридцать различных сакральных изображений последнего¹⁹⁹. Следовательно, куда бы ни бросил взгляд человек, пришедший в главный храм обители, он везде видел тот или иной образ св. Кирилла.

В соборном приделе, посвященном Кириллу Белозерскому, его иконы имелись в южной и северной частях местного ряда иконостаса, на нижнем тягле последнего, на северной, западной и южной стенах, на аналое перед царскими вратами иконостаса и в алтаре. Под двумя иконами висели пелены с шитыми образами преподобного²⁰⁰. Выходит, образы Кирилла буквально окружали вошедшего в придел его имени.

В другом соборном приделе, во имя князя Владимира, имелись икона Кирилла в местном ряду иконостаса и пелена с шитым изображением св. Кирилла под иконой Богородицы Одигитрии²⁰¹. В церкви Архангела Гавриила иконы Кирилла располагались в местном и деисусном рядах иконостаса и на нижнем тягле последнего²⁰². В Преображенской церкви иконы с изображениями Кирилла были на нижнем тягле иконостаса и на одном из подкупольных столпов²⁰³. В

¹⁹⁹ ОКБМ. С. 44, 46–47, 48, 53, 58, 59–60, 65, 66, 68, 69, 72, 73.

²⁰⁰ Там же. С. 74, 76–77, 79, 82, 83, 90, 91, 93, 94, 95, 96.

²⁰¹ Там же. С. 99.

²⁰² Там же. С. 101, 102, 104.

²⁰³ Там же. С. 106, 107, 109.

церкви Иоанна Лествичника небольшие иконы Кирилла находились над царскими воротами и местным рядом иконостаса²⁰⁴, а в приделе Феодора Стратилата той же церкви – над царскими воротами иконостаса²⁰⁵. Иконы Кирилла имелись в местном ряду иконостаса церкви Введения²⁰⁶, в состоявшей при ней трапезной палате, интерьер же паперти данной палаты украшала настенная роспись с образом Кирилла²⁰⁷. В церкви Усекновения главы Иоанна Предтечи иконы Кирилла располагались в деисусном и местном рядах иконостаса²⁰⁸, в приделе Кирилла Белозерского при той же церкви – в местном ряду иконостаса²⁰⁹. В церкви Сергия Радонежского икон Кирилла Белозерского не было, но в трапезной палате при ней такие иконы существовали²¹⁰.

Кроме того, иконы и складни с изображениями святого имелись в казенных палатах²¹¹, в хлебне под трапезной палатой²¹², в палате при келарской²¹³, у «поваренного большого старца» перед кельей и в келье²¹⁴, у «большого старца» в келье²¹⁵, «над дверми» двух погребов²¹⁶, в «колачне, и в келье, и в чюлане»²¹⁷, в келье конюшенного двора²¹⁸. Образ Кирилла был представлен в настенной росписи Святых ворот²¹⁹.

Как видим, образа св. Кирилла украшали большинство храмов обители: Успенский собор, церкви Архангела Гавриила, Преображения, Иоанна Лествичника, Введения, Усекновения главы Иоанна Предтечи, князя Владимира, Феодора Стратилата, Кирилла Белозерского; две трапезные палаты и даже ряд

²⁰⁴ Там же. С. 114.

²⁰⁵ Там же. С. 116.

²⁰⁶ Там же. С. 117, 118.

²⁰⁷ Там же. С. 118, 119, 120.

²⁰⁸ Там же. С. 157, 158.

²⁰⁹ Там же. С. 159.

²¹⁰ Там же. С. 162.

²¹¹ Там же. С. 166, 167, 168, 169, 170, 190.

²¹² Там же. С. 213.

²¹³ Там же. С. 215.

²¹⁴ Там же. С. 215.

²¹⁵ Там же. С. 215.

²¹⁶ Там же. С. 216, 217.

²¹⁷ Там же. С. 218.

²¹⁸ Там же. С. 224.

²¹⁹ Там же. С. 219–220.

жилых и хозяйственных сооружений. Подобных икон не было только в церкви Сергия Радонежского и в маленьких приделах – Константино-Еленинском и Дионисия Глушицкого. В наиболее значимых церквях иконы Кирилла буквально окружали молящихся. Становится ясным, что изображения преподобного как бы сопровождали людей, передвигавшихся по территории обители и переходивших из одного ее храма в другой.

Явным выражением визуальной репрезентации культа св. Кирилла являлось оформление места его упокоения или упоминавшийся выше надгробный комплекс, облик которого в XV и на протяжении большей части XVI в. можно представить лишь в общих чертах. Почти до конца XVI столетия данный комплекс находился в здании гробницы. Как мы помним, в 1585–1587 гг. на ее месте был построен придел Кирилла Белозерского, примкнувший к южной стене Успенского собора.

Опись 1601 г. так описывает то, что находилось в данном приделе над могилой преподобного: «А в церковь вшед, на левой стороне, в гробнице в каменной чудотворец Кирил. А на гробнице же покров отлас полосат шелк бел да голуб. На гробнице же покров камка голуба, а на нем вышит образ чудотворца Кирила, венец шит золотом, а ризы шолком багровым, по полям у покрова шито золотом тропарь да кондак. На гробнице же покров бархат чорн гладкой, а на нем крест тафта червчета. А праздничные покровы писаны в ризнице. А с лица тое же гробницы пелена привесная бархат зелен гладкой, а на ней нашиты три кресты миткалинные белы»²²⁰. В ризнице действительно тогда хранились еще девять соответствующих покровов, пять из которых имели вышитые изображения Кирилла Белозерского²²¹.

Надгробие, которое фигурирует в приведенной выше цитате под названием «гробница», стояло «на левой стороне», то есть у северной стены придела Кирилла Белозерского. При чтении той же цитаты может показаться, что в названной гробнице хранились мощи преподобного. Но на самом деле они находились под спудом. Оформление места упокоения святого не исчерпывалось каменным

²²⁰ Там же. С. 73.

²²¹ Там же. С. 151–152.

надгробием-гробницей, покровами и подвесной пеленой. Близ этой гробницы на северной стене располагались один над другим три ряда икон.

В нижнем ряду: «Образ преподобных святых отец Дмитрея Прилуцкого, Павла Обнорского, Деонисия Глушитцкого», «Образ преподобных святых отец Сергия чудотворца да Кирила Белозерского чудотворца», «Образ, месной, Кирила чудотворца в деянье», «Пречистые Богородицы с Превечным Младенцам на престоле, во облацех два ангела, а по сторонам Пречистые Богородицы ростовские чудотворцы: Леонтей, Исаия, Игнатей, Ияков, Аврамей, Исидор Твердислов, Петр царевич». Все эти иконы были богато оформлены различными драгоценными украшениями и подвесными пеленами²²².

Во втором ряду были размещены иконы «Ефрема да Исака Сириных, во облаце Троица Святая», «Феодосия Печерского да Феодосия Ерусалимского, во облаце Пречистая Богородица Воплощение», «Иванна писателя Лествицы да Феодора Студийского, во облаце Троица Святая», «Еуфимия Великого да Савы Освященного, во облаце образ Спасов», «Антония, да Пахомия, да и Онофрея Великих», «Василия Великого, Григория Богослова, Иванна Златоустаго». «Перед теми же образы шесть подсвешников деревянных золочены, а под ними шенданы железные»²²³.

В третьем верхнем ряду в тябле стояли иконы «Воскресение Христово», «Собор архистратига Михаила и прочих небесных сил», «Усекновение чесные главы Иванна Предотечи», «Благовещение Пречистые Богородицы», «Образ Спасов Умовение ногам святых апостол», «Распятие Христово», «Всех святых». «А перед образы 7 подсвечников деревянных золочены, на железных шенданех»²²⁴.

Как видим, вблизи гробницы св. Кирилла, вероятно, непосредственно над ней на северной стене придела монахи Кириллова монастыря устроили своеобразный трехъярусный иконостас с богато украшенными иконами. По своей структуре данный иконостас отличался от обычных высоких иконостасов того времени,

²²² Там же. С. 82–84.

²²³ Там же. С. 85–86.

²²⁴ Там же. С. 86.

состоявших из местного, деисусного, праздничного, пророческого чинов с добавлением в некоторых случаях праотеческого чина. Следовательно, описанный надгробный иконостас был сформирован не по образцу, а по особой программе. Важно, что на тяблах перед его двумя верхними рядами икон были укреплены подсвечники. Вероятно, часть из семи числившихся в Кирилловском приделе «поставных», то есть стоявших на полу подсвечников²²⁵ находилась у гробницы святого и перед нижним рядом описанных икон.

Очевидно, когда возжигали свечи во всех подсвечниках этого надгробного иконостаса, и он был снизу доверху озарен колеблющимися языками огня, визуализация культа святого принимала подчеркнуто перформативный характер. Ряды свечей в подсвечниках на тяблах предалтарных иконостасов возжигали в некоторых храмах России того времени²²⁶. Но в самом Кирилловом монастыре данная многоярусная система подсвечников была устроена только над гробницей св. Кирилла. Одно это свидетельствует, сколь большое значение придавали в Кирилловом монастыре репрезентации культа своего чудотворца.

Иконы рассматриваемого надгробного иконостаса наглядно выражали идеи его программы, составителями которой, надо думать, выступали представители сообщества обители. Мы видим, что на иконах местного ряда были представлены, кроме самого Кирилла и Богоматери с Младенцем Христом, только русские святые Сергей Радонежский, Димитрий Прилуцкий, Павел Обнорский, Дионисий Глушицкий и семь ростовских подвижников. Соединенные в одном ряду все эти изображения знаменовали некий небесный собор или союз избранных святых, которые призваны были вместе с Богоматерью молиться Богу за людей и прежде всего за тех, кто пришел к гробнице преп. Кирилла. Вполне очевидны и принципы отбора небесных союзников или сомолитвенников Кирилла. Ясно, что это наиболее значимые для монастырского сообщества святые: Сергей Радонежский – самый популярный в России XVI в. преподобный²²⁷ – и две вполне определенные группы

²²⁵ Там же. С. 97.

²²⁶ Мельник А.Г. Драматургия огня в пространстве... С. 443–473.

²²⁷ См. 3-ю главу в настоящей работе.

подвижников. Одну из них составляли святые ближайших к монастырю земель (Димитрий Прилуцкий, Павел Обнорский, Дионисий Глушицкий), вторую – святые Ростова – центра епархии, в которую входил Кириллов монастырь.

Выше русских подвижников во втором ряду надгробного иконостаса были представлены, за исключением Феодосия Печерского, только великие общехристианские святые. А в верхнем ряду преобладали иконы Иисуса Христа, Богоматери, высших небесных сил и высших общехристианских святых. Статус священных персонажей, количественно преобладавших в рядах надгробного иконостаса, возрастал снизу вверх: в нижнем ряду – русские святые, во втором ряду – великие общехристианские святые, в верхнем ряду – Бог, Богоматерь, небесные силы и высшие святые. Причем образы Бога в различных его ипостасях присутствовали и в нижнем, и во втором рядах. В целом же данный иконостас представлял собой визуальную репрезентацию идеи коллективного заступничества за людей избранных святых перед Богом. И, разумеется, самым доступным для богомольцев из всего сонма святых представал Кирилл Белозерский, ибо именно его гробница находилась под описанным иконостасом, программный характер которого теперь стал вполне очевиден.

Судя по нижнему ряду упомянутого иконостаса, в представлении сообщества Кириллова монастыря их подвижник в молении Богу был наиболее солидарен с избранными русскими святыми. Но только ли они были особенно близки, по мнению того же сообщества, их преподобному? Ответить на поставленный вопрос помогает анализ иконографии, зафиксированной Описью 1601 г. Логично полагать, что если на отмеченных ею иконах преп. Кирилл представлен с определенными святыми, то, значит, они воспринимались как наиболее близкие ему небесные сомолитвенники или «смолебники».

Это святые и русские, и общехристианские. К первым из них принадлежат Александр Свирский, Алексей митрополит, Зосима и Савватий Соловецкие, Василий Блаженный, Леонтий Ростовский, Сергей Радонежский, юродивый Иоанн, Димитрий Прилуцкий, Дионисий Глушицкий, Петр митрополит, Варлаам Хутынский; ко вторым – Никола Чудотворец, Иоанн Богослов, Иоанн Дамаскин,

мученик Димитрий, мученик Никита, великомученица Екатерина, Илия Пророк, Иоанн Златоуст²²⁸. В данном случае важно не просто констатировать факт совмещенных изображений преп. Кирилла с названными святыми, а и установить, сколько раз каждый из них был изображен рядом с ним. Тогда мы сможем приблизиться к пониманию того, кого из чудотворцев сообщество Кириллова монастыря и так или иначе причастные к нему люди считали особенно близкими своему святому.

Анализ Описи 1601 г. под этим углом зрения показал, что каждый из четырех святых – Александр Свирский, Алексей митрополит, Зосима и Савватий Соловецкие – был изображен рядом с преп. Кириллом дважды; Леонтий Ростовский – трижды, Никола Чудотворец – пять раз, Сергей Радонежский – десять раз; остальные – лишь по одному разу²²⁹. Но, судя по той же Описи, намного чаще св. Кирилл предстал рядом с Богородицей – не менее чем на 35 иконах²³⁰. Кроме того, в паперти Успенского собора и в Святых воротах монастыря имели место в 1601 г. изображения явления Богородицы преп. Кириллу²³¹. Вспомним также многочисленные небольшие иконы с изображением Богородицы и Кирилла, которые заказывал монастырь в XVI в.

Согласно приведенным подсчетам и наблюдениям, монастырь наибольшее внимание уделял визуальной репрезентации близости св. Кирилла к Богородице, в несколько меньшей степени – к Сергию Радонежскому, Николе Чудотворцу, Леонтию Ростовскому, и еще меньше – к прочим названным выше подвижникам.

Опись 1601 г. отметила наличие в монастыре икон, книг и других вещей-реликвий, связывавшихся с именем св. Кирилла. В местном ряду иконостаса Успенского собора, справа от царских врат, то есть в самом значимом месте этого ряда, находился «образ Пречистые Богородицы Одигитрия чудотворной с Превечным Младенцем, месной, что явилася чудотворцу Кирилу»²³². В том же

²²⁸ ОКБМ. С. 352–359.

²²⁹ Там же. С. 352–359.

²³⁰ Там же. С. 48, 58, 61, 67, 68, 71, 72, 73, 76–77, 86, 87, 90, 93, 94, 114, 117, 118, 119, 120, 162, 166, 168, 169, 170, 215, 216, 217, 218, 224, 230.

²³¹ Там же. С. 72, 220.

²³² Там же. С. 42.

местном ряду вблизи упомянутого образа размещалась икона «пядница, преподобнаго Кирила чудотворца, а писал преподобны Деонисей Глушитцы при чудотворце Кириле», богато оформленный золотыми и серебряными украшениями, драгоценными камнями и подвесными пеленами²³³. В другом месте Описи 1601 г. этот небольшой образ получил определение «живописного»²³⁴, то есть, надо полагать, написанного с живого игумена Кирилла.

В соборном приделе Кирилла к иконе этого святого был прикреплен «крест резан на кости с празники, что носил чудотворец Кирил»²³⁵. В специальной книгохранительной палате имелись «Кирила чудотворца 12 книг»²³⁶. В монастырской ризнице хранились «Ризы Кирила чудотворца мухояр бел, оплечье бархат шелк бел, да лазорев, да черн. Стихарь таков же»²³⁷. В казенной палате числились «чудотворца Кирила мощи, часть клобука, шуба баранья, ковш деревяной, да тесма ремная, у ней пряжка деревяная, корманец коженой невелик»²³⁸. К этой группе, так сказать, мемориально-священных памятников обители принадлежала «у Святых ворот часовня древяна невелика, где чудотворец Кирил водрузил крест»²³⁹.

Все перечисленные выше священные объекты по отношению к культу преп. Кирилла делились на две группы. Первую из них составляли святыни, доступные для повседневного поклонения в храмах и на монастырском дворе. Вторую – те, что хранились в специальных хранилищах и, следовательно, для такого поклонения доступны не были. Общей чертой тех и других объектов является их мемориальный характер, то есть они призваны были служить зримому увековечению памяти о преподобном. Возможно, предметы второй группы иногда в особых случаях извлекали на свет и делали объектами поклонения.

В XVI в. складывается практика отождествления Кириллова монастыря с

²³³ Там же. С. 44.

²³⁴ Там же. С. 74.

²³⁵ Там же. С. 79.

²³⁶ Там же. С. 121.

²³⁷ Там же. С. 139.

²³⁸ Там же. С. 170.

²³⁹ Там же. С. 163.

преп. Кириллом Белозерским. Следовательно, для людей того времени почитание этой обители и «ее» святого были неотделимы друг от друга²⁴⁰.

Показания прихода-расходных книг и Описи 1601 г. о практиках почитания преподобного в XVI в. удачно дополняют вкладные и кормовые книги Кирилло-Белозерского монастыря. Из них мы узнаем, что в XVI в. существовал обычай жертвовать покровы на гробницу святого. Иногда такие покровы называли плащаницами. Некоторые из них, украшенные шитыми изображениями преподобного, сохранились. Их жертвовали московские государи и представители знати²⁴¹.

Так, в частности, по поводу покрова, который был «положен» «на чудотворца» 1 сентября 1555 г., во вкладной и кормовой книге записано: «Сий покров зделан бысть на чудотворныя мощи преподобнаго отца нашего Кирилла, игумена белозерского, повелением христоролюбиваго царя и великого князя Ивана Васильевича...»²⁴². В 1564/65 г. княгиня инокия Евдокия (Старицкая?) пожертвовала «плащаницу Кирилл чудотворецъ»²⁴³. По боярине Петре Петровиче Головине был дан «покровъ на гробъ чудотворца Кирилла камка зелена»²⁴⁴. От царицы Марфы Иоанновны по царевиче Димитрии Иоанновиче (Угличском) дан «покров камка вешнева, на ней шить образъ чудотворца Кирилла, венец шить золотом, надъ главою шита Живоначальная Троица, около слова шиты серебром – тропарь и кондак»²⁴⁵.

В монастырь вкладывались также пелены с изображением св. Кирилла²⁴⁶. Согласно кормовой книге, «по княгине Софье Голицыной дачи ея во 106 (1597/98) г. пелена шить образъ чудотворца Кирилла золотомъ и серебромъ, по полямъ дробницы серебряныя, золочены, за 30 рублей»²⁴⁷. Или «по Федоре Вокшерине

²⁴⁰ См. 8-й параграф 3-й главы в настоящей работе.

²⁴¹ КККБМ. С. 55, 58, 59; Лихачева Л.Д. Древнерусское шитье XV... С. 30, 35, 38; ВКККБМ. С. 27, 62, 65.

²⁴² ВКККБМ. С. 27.

²⁴³ КККБМ. С. 55.

²⁴⁴ Там же. С. 58.

²⁴⁵ Там же. С. 59.

²⁴⁶ ВКККБМ. С. 47, 59.

²⁴⁷ КККБМ. С. 61.

дачи пелена, шить образъ Кирилла чудотворца, поля обложены бархатомъ»²⁴⁸. Подвесными пеленами украшали иконы св. Кирилла²⁴⁹.

Почитание св. Кирилла выражалось также и в украшении его икон²⁵⁰. Например, княгиня инокия Евдокия «къ чудотворцову образу Кирилла чудотворца, Дионисиева письма Глушицкаго, приложила гривну золоту, да цату серебряну съ каменемъ, сажена жемчугомъ»²⁵¹, а по Иване Цыплятеве в 1568/69 г. к тому же образу приложили «золотой большой»²⁵². Данная небольшая икона, как мы помним, считалась в монастыре прижизненным изображением святого.

Култ св. Кирилла выражался и в том, что богомольцы жертвовали монастырю иконы преподобного²⁵³. В частности, Александр Фомич Третьяков, во иноках Александр «поставилъ в соборной церкви образъ местной чудотворца Кирилла съ деяниемъ, обложень серебромъ, окладъ золочень, поля обложены басмами, а середина оклад чеканной, а сталь образъ письмомъ 50 рублевъ, а окладъ съ золотомъ и съ каменемъ 60 рублевъ»²⁵⁴. Соответственно Константин Семенов сын Мясоедов-Вислов в 1567/68 г. дал «образ чудотворца Кирилла, пядница, обложень серебромъ съ сканью, съ финифтомъ, венцы и гривны съ каменемъ и съ жемчугомъ, пелена жемчугомъ сажена»²⁵⁵.

Надо полагать, во время празднования памяти св. Кирилла его почитание достигало своей кульминации. Выше уже было показано, что именно тогда у гробницы преподобного богомольцами жертвовалось большое количество денег. Обряды и другие действия, полагавшиеся в этот праздник, зафиксированы в Обиходнике Кирилло-Белозерского монастыря первой редакции (далее в этом параграфе – О-1), датированной Н.К. Никольским 1560-ми годами. Обиходник той же обители третьей редакции (далее в этом параграфе – О-3), отнесенный Н.К.

²⁴⁸ Там же. С. 82.

²⁴⁹ ВКККБМ. С. 27, 47

²⁵⁰ Там же. С. 55, 62, 83; ВКККБМ. С. 41, 61.

²⁵¹ КККБМ. С. 55.

²⁵² Там же. С. 62.

²⁵³ ВКККБМ. С. 61.

²⁵⁴ КККБМ. С. 73–74.

²⁵⁵ Там же. С. 78.

Никольским к концу XVI – началу XVII в.²⁵⁶, содержит дополнительные сведения по тому же вопросу. Ниже приводится полностью статья О-1 о празднике св. Кирилла с дополнениями О-3.

«Месяца июня 9. Наканоне Кириловы памяти поют молебен за православное христианство в ризах в безинных. (В О-3 добавлено: «Пелены прикладывают болшие»). На обедне трезвон. А обедню звонят, два часа ударит. И емлют ко обедней колачей до трех и до четырех, и изрежут в кусие народу, а отрадным дают просфиры. И на самый праздник тако же. А после обедни до вечерни росходу час боевой. (В О-3 последние пять слов зачеркнуты, и добавлено: «братье дают по присвире, да вытняго чаше квасу медвяного от обедни спущают»). А от вечерни и в трапезу, едим единою, аще и в неделю. А едим рыбу свежую, кроме понедельника и среды и пятка, в те дни ядим сущь. Нефимон с канонем. А полунощницу звоним во все. (В О-3 добавлено: «После полунощницы чтение»). На утрени канон храму 1-го гласа (далее в О-3 добавлено: «со ирмосом на б»), маслом святым помазуемся. Молебен поем за государя в ризах болших (вместо последних трех слов в О-3 читаем: «в ризах жемчужных в болших, а игумен в Чюдотворцовых»), да и воду святят и народ кропят. А на вечерни кафизму глаголем»²⁵⁷. Кроме того, в другой части О-1 указано: «9 (июня – А.М.) Чюдотворцу Кирилу в навечерие чтут Житие его, а досталь на праздник дочитают на заутрени; и за столом в Торжественике 60 пол-4 листа»²⁵⁸.

Мы видим, что кроме сугубо религиозных обрядов праздник Кирилла включал в себя более богатый, чем обычно, стол для монахов обители. При этом в трапезной палате читалось Житие преподобного. «Народу», то есть, очевидно, бедным людям раздавались куски калачей, а «отрадным», под которыми, надо полагать понимали тогда знатных и богатых людей²⁵⁹, – просфоры. Нищим, как мы помним, в тот же день подавалась милостыня. Особенно значимым представал акт облачения игумена монастыря на церковной службе в ризы чудотворца Кирилла.

²⁵⁶ Никольский. Т. 2. С. 265, 273, 279.

²⁵⁷ Там же. С. 318–319.

²⁵⁸ Там же. С. 291.

²⁵⁹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1988. Вып. 14. С. 9.

Тогда эта реликвия становилась доступной взорам всех молящихся, а настоятель обители символизировал самого ее святого основателя. Таким образом, почитание этой ризы-реликвии носило перформативный характер.

Итак, рассмотрение источников под избранным углом зрения позволило выявить следующие практики почитания св. Кирилла и способы визуальной репрезентации его культа, имевшие место в основанном им монастыре:

визуальное обозначение места упокоения святого посредством гробницы-часовни;

практика оформления места упокоения святого;

практика поклонения могиле святого;

практика возжигания свечей у могилы святого;

практика прикладывания к надгробию святого;

практика прикладывания к иконе святого у его надгробия;

устройство над гробницей святого по специальной программе трехъярусного иконостаса и оформление его рядами подсвечников;

практика возжигания свечей на этих подсвечниках;

практика богомольных поездок в Кириллов монастырь представителей большинства социальных слоев русского общества;

практика богомольных поездок в Кириллов монастырь московских государей;

практика почитания святого как покровителя московских государей;

практика почитания святого как покровителя русского воинства;

практика почитания святого как помощника в чадородии;

практика жертвования покровов на надгробие святого;

практика жертвования денег у надгробия святого;

практика заказа богомольцами молебнов святому;

практика визуальной репрезентации культа святого посредством посвященных ему церковей и часовни, «где чудотворец Кирил водрузил крест»;

практика размещения икон и других сакральных образов святого в максимальном числе храмов и других мест монастыря;

практика размещения в обители многочисленных сакральных образов Кирилла, на которых он предстал рядом с Богородицей или с наиболее значимыми для монастырского сообщества святыми;

практика украшения икон святого в храмах монастыря;

практика изготовления по заказу монастыря многочисленных небольших икон святого;

практика распространения среди богомольцев небольших икон святого;

практика жертвования людьми монастырю икон святого;

практика почитания и демонстрации вещей-реликвий, связывавшихся с именем святого;

практика облачения настоятеля монастыря на церковной службе в ризы св. Кирилла в день его праздника;

практика присылки царем милостыни монахам монастыря к празднику святого;

практика доставки из монастыря царям святой воды и других сакральных предметов ко дню праздника святого;

практика раздачи от лица монастыря милостыни нищим в праздник святого;

практика раздачи просфор именитым людям в праздник святого;

практика раздачи кусков калачей обычным людям в праздник святого;

практика подачи монахам обители более богатой, чем обычно, пищи в праздник святого.

Как видим, выявленные практики раскрывают для нас важные стороны религиозной жизни Кириллова монастыря. Особо следует подчеркнуть значение способов визуальной репрезентации культа преподобного. Этими способами представители монастырского сообщества, очевидно, стремились достичь следующих целей:

Максимально широким размещением икон Кирилла создавали эффект постоянного присутствия его в обители. Вещи-реликвии святого усиливали у человека ощущение близости к нему, недаром в Описи 1601 г. они названы мощами. Облачение игуменов в ризы-реликвии утверждало священную

преемственность между св. Кириллом, как первым настоятелем обители, и его преемниками. Строительством Кирилловских церквей и часовни, богатым оформлением места упокоения подвижника, украшением его икон, изображением преп. Кирилла рядом с Богородицей и великими святыми стремились повысить значимость его культа в глазах верующих. Раздавая иконы Кирилла, распространяли его почитание за пределы монастыря.

5. 4. Практики почитания «своих» святых в Спасо-Прилуцком монастыре в XV–XVI вв.

В Спасо-Прилуцком монастыре, расположенном близ Вологды, имеются захоронения двух подвижников благочестия – основателя этой обители преподобного Димитрия Прилуцкого и князя-инока преподобного Игнатия (в миру – Иван Андреевич), которого называют Прилуцким или Вологодским, или Угличским. Последний был сыном угличского князя Андрея Васильевича. Для насельников данного монастыря оба указанных подвижника являлись в XV–XVI вв. в полном смысле слова «своими» святыми.

Почитанию святых Димитрия и Игнатия уделялось внимание в литературе²⁶⁰. Однако практики их почитания в XV–XVI вв. еще не стали предметом специального изучения.

Сначала обратимся к культу преп. Димитрия. Согласно Житию, он умер в 6900 (1392) г. Но далее уточнено: «Аще ли будет малым чим лет сих болше или малее нечто, известно не вемы, по мнзех бо лет сия писанию предано быша»²⁶¹. Иначе говоря, по мнению автора Жития, святой почил несколько раньше или несколько позже приведенной даты, то есть около 1392 г. Преподобного похоронили в церкви основанного им Спасо-Прилуцкого монастыря «близ олтаря на десней стране»²⁶². В подобных особо сакрально значимых местах в то и в предшествовавшее время хоронили подвижников, получивших признание еще при

²⁶⁰ Семячко С.А. Димитрий // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 33–34; Булычев А.А., Романова А.А. Игнатий // ПЭ. М., 2009. Т. 21. С. 96–103.

²⁶¹ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С.255–256; Семячко С.А. Димитрий. С. 30, 32.

²⁶² Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С.255–256.

жизни, – потенциальных святых. Обычных же монахов погребали тогда вне храмов на монастырских кладбищах. В начале XV в. происходил отказ от описанной традиции погребения известных подвижников. В это время некоторых из них еще хоронили внутри монастырских храмов, а других – уже за их пределами, то есть в менее сакрально значимых, чем прежде, местах. В последующий период XV в. подавляющее большинство подвижников благочестия в русских монастырях хоронили вне церквей²⁶³. Таким образом, уже сам указанный выше выбор места для захоронения игумена Димитрия косвенно свидетельствует, что культ этого подвижника стал формироваться сразу после его смерти.

Напомню, что не существует единого мнения о времени создания первоначального текста Жития Димитрия²⁶⁴. В.О. Ключевский датировал его началом второй половины XV в.²⁶⁵, Л.А. Дмитриев – второй половиной этого столетия²⁶⁶, Т.Н. Украинская – временем до 1450 г.²⁶⁷, С.А. Семячко – второй четвертью XV в., но оговорила, что о времени его создания «можно говорить лишь с известной долей осторожности»²⁶⁸.

По мнению С.А. Семячко, служба Димитрию Прилуцкому составлена в начале 1470-х гг.²⁶⁹ Это подтверждается тем, что в рассказе об одном из посмертных чудес (далее в этом параграфе – Чудо или Чудеса) Жития, записанном после середины XV в., вероятно, во второй половине этого столетия, фигурирует «канон чудотворцу Димитрию», который пели игумен и братия Прилуцкого монастыря²⁷⁰. В другом Чуде примерно того же времени упомянута икона Димитрия. Старейшие списки данной службы относятся к концу XV в.²⁷¹

В Чудесах Жития многократно фигурирует «гроб» св. Димитрия. Из контекста житийного повествования явствует, что это слово обозначало некое

²⁶³ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

²⁶⁴ См. 12-й параграф 1-й главы настоящей работы.

²⁶⁵ Ключевский, 1871. С. 189.

²⁶⁶ Дмитриев Л. А. Димитрия Прилуцкого Житие // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 195–196.

²⁶⁷ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 252.

²⁶⁸ Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 65.

²⁶⁹ Там же. С. 65, 87.

²⁷⁰ Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник... С. 37.

²⁷¹ Там же. С. 33; Иларий, Арсений. Ч. 2. № 617 (153). С. 194; ОРСМ. Ч. 2. С. 359.

надгробие, возвышавшееся над местом захоронения преподобного, мощи которого находились под спудом, то есть в земле. В частности, когда некий воин «с неверием прихватился ко гробу преподобного, и ко одеянию тому святому, еже им одеян гроб», произошло чудо – воин был отброшен «от чудотворного гроба, идеже лежит под ним честное тело блаженнаго Димитрия»²⁷².

Данное Чудо по летописям датируется 1448 или 1450 г.²⁷³ Значит, тогда в Спасо-Прилуцком монастыре существовала практика украшать надгробие св. Димитрия неким одеянием, то есть покровом. Таким образом, возвышавшееся над полом церкви надгробие с лежащим на нем покровом являлось визуальной репрезентацией культа преподобного. Как увидим ниже, практика оформления покровами этого надгробия имела место в монастыре и в XVI в.

В Чудесах многократно описано поклонение людей упомянутому «гробу»: они припадали к нему и получали исцеления от различных болезней²⁷⁴.

Таким образом, по крайней мере, во второй половине XV в. существовали все важнейшие атрибуты развитого культа преподобного: почитание его могилы, Житие, служба и икона.

В Чудесах зафиксированы также две практики использования освященной или святой воды в рамках почитания преп. Димитрия²⁷⁵. Та и другая обозначены в следующем фрагменте. 1 августа, в престольный праздник монастырского соборного храма Происхождения Честных Древ Креста Господня, «все множество людское стицахуся от града и от сел, далнии же и ближнии мужие, и жены, и дети, и припадающе чудотворному гробу блаженнаго Димитрия, и освященной воде прикасающесе, приемлюще здравие и освящение душам и телом своим. Введен же бысть и той предреченный отрок, умом смущенный во освященную ту воду на рече и изыде от воды здрав весь и смыслен, славя и благодаря Бога и преподобнаго Димитриа»²⁷⁶.

²⁷² Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 256.

²⁷³ Там же. С. 252.

²⁷⁴ Там же. С. 256, 257, 258; Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник... С. 35–39.

²⁷⁵ Беловолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития... С. 256, 258.

²⁷⁶ Там же. С. 258.

Как видим, одна из практик заключалась в том, что люди приходили в монастырский собор, припадали к находившемуся в нем надгробию святого и каким-то образом контактировали с водой, освященной в этом храме. Следуя другой практике, человек шел на реку (она, как и ныне, находилась рядом с монастырем) и погружался в ее только что освященную воду.

В Чуде, записанном, вероятно, в XV в., рассказано, как больная женщина положила «сребреницу», то есть серебряную монету²⁷⁷ на гроб св. Димитрия и получила исцеление²⁷⁸. Ниже мы увидим, что жертвование денег у гробницы преподобного являлось обычной практикой в XVI в.

В похвальных словах, которыми заканчиваются некоторые списки Жития, преп. Димитрий уподоблен выдающимся святым Сергию Радонежскому и Димитрию Солунскому. Как этот великий святой свой город (очевидно, Солунь) от «поганых» освободил, так и Димитрий Прилуцкий «свой» город (надо думать, Вологду) от междоусобной рати избавил²⁷⁹.

В одном из Чудес действительно описано, как св. Димитрий защитил Вологду от враждебной рати князя Дмитрия Шемяки²⁸⁰. В другом Чуде тот же подвижник представлен помощником русских воинов, воевавших против татар под Казанью²⁸¹.

В службе Димитрию Прилуцкому всячески акцентируется внимание на многочисленных чудесах исцелений, даруемых преподобным тем, кто с верою припадает к его гробу²⁸², и более конкретно обозначена практика использования святой воды. Ею окропляли людей у этого гроба: «священные воды кроплением многимъ исцеления подавая»²⁸³. Но подчеркивается также, что святой исцеляет не только у своего гроба, а и – на местах, где имя его поминают с любовью²⁸⁴.

В той же службе основатель Прилуцкого монастыря уподоблялся

²⁷⁷ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2006. Вып. 27. С. 128.

²⁷⁸ Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник... С. 35–36.

²⁷⁹ Там же. С. 40–41.

²⁸⁰ Там же. С. 36–37.

²⁸¹ Там же. С. 38.

²⁸² РГБ. Ф. 304.1. № 617. Л. 99–99 об; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 222, 223, 225, 232, 234–235.

²⁸³ РГБ. Ф. 304.1. № 617. Л. 99–99 об., 103 об.; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 225, 232.

²⁸⁴ РГБ. Ф. 304.1. № 617. Л. 112 об.; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 233.

выдающимся подвижникам веры, олицетворявшим три типа святости – великомученику Димитрию Солунскому, преподобному Сергию Радонежскому и ветхозаветному пророку Илии, подобно которому преп. Димитрий был наделен пророческим даром²⁸⁵.

В службе в этикетной форме, конечно, обозначено то, как поклонялись или следовало поклоняться гробнице и иконе св. Димитрия в Прилуцком монастыре: «И нас ныне, молитвами си оцести от всяких грехопадении, празднуюющих святоую память твою и со страхом и любовию припадающих къ твоему гробу чудотворномуу, и образъ подобия твоего любезно целующе. Не престаи моляся за православныя князи наши и за твое стадо богозванъное яко да милостивый Господь спасеть душа наша»²⁸⁶. Или в другом варианте: «Радуйся и веселися, роусская всесвященная церкви Божия, съ священными же и со князьми благочестивыми, иноки ж и простыя блаженнаго Дмитрея днесь память почитающе, духовне шедшесе, празднуем и, честныи его гроб обьстояще, любезно покланяющеся, молимся, ркоуще: радуися, преподобне Дмитрее, светилниче пресветлы и врачу болящим, молитвениче къ Спасоу Богу нашему о иже верою и любовию притекающих к тебе спастися душамъ нашим»²⁸⁷.

Таким образом, Димитрий Прилуцкий для людей XV в. представал достойным всяческого поклонения значительным и могущественным святым, целителем от различных болезней, защитником своего города Вологды, помощником русского воинства в борьбе с внешними врагами, покровителем всех поклоняющихся ему людей, русских князей и Русской церкви. В службе, составленной, вероятно, еще до образования единого Русского государства, нет прямых указаний на покровительство, оказываемое св. Димитрием московским государям.

Однако в реальной практике московские правители XVI в. почитали его как своего небесного заступника. Об этом свидетельствует то, что они жертвовали на

²⁸⁵ РГБ. Ф. 304.І. № 617. Л. 105 об., 112 об. – 113; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 225, 227, 233.

²⁸⁶ РГБ. Ф. 304.І. № 617. Л. 100; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 223.

²⁸⁷ РГБ. Ф. 304.І. № 617. Л. 103; Преподобный Димитрий Прилуцкий. С. 225.

гробницу преп. Димитрия покровы²⁸⁸. О богомольном посещении Спасо-Прилуцкого монастыря в 1545 г. Иваном IV известно из летописей²⁸⁹. В 1563 г. тот же царь упомянул Димитрия Прилуцкого среди святых, помогших ему завоевать Полоцк²⁹⁰.

По всей видимости, описанные выше практики почитания преп. Димитрия, сложившиеся в XV в., продолжали употребляться и в XVI столетии.

Князь Игнатий умер в 1522, или 1523, или 1525 г., будучи в заточении в Спасо-Прилуцком монастыре²⁹¹. Житие преподобного было составлено около середины XVI в.²⁹² Согласно этому произведению, святого похоронили «у всемилостиваго Спаса в Дмитриеве монастыре, под алтарем, с Димитрием чудотворцем ровно»²⁹³, то есть в подклете собора Происхождения Честных Древ Креста Господня Спасо-Прилуцкого монастыря, рядом с местом упокоения преп. Димитрия²⁹⁴.

Здесь необходимо пояснить, что если в первоначальном одноэтажном монастырском соборе могила св. Димитрия, как мы помним, находилась в пространстве для молящихся собственно храма, то ко времени смерти преп. Игнатия собор был перестроен, получив подклет, то есть стал двухэтажным. В результате могила св. Димитрия оказалась в первом этаже собора – подклете, как и появившаяся позже могила св. Игнатия. Сменивший этот деревянный храм новый каменный собор (1537–1542) также имеет подклет, в котором до настоящего времени находятся могилы преподобных Димитрия и Игнатия.

Данный исключительно значимый выбор места для захоронения второго из них явно свидетельствует, что в монастыре решено было установить почитание Игнатия сразу после его смерти. В некоторых рассказах Жития о посмертных

²⁸⁸ ПКВМ. С. 32.

²⁸⁹ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 147; ПСРЛ. Т. 20. С. 465.

²⁹⁰ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 360, 361.

²⁹¹ Благоверный князь Угличский в иноках Игнатий, иже на Прилуце Вологодский чудотворец // ЯЕВ. Ч. неофиц. 1873. № 28. С. 228; Каган М.Д., Прохоров Г.М. Логгин // СККДР. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 70.

²⁹² Ключевский, 1871. С. 271.

²⁹³ Благоверный князь Угличский в иноках Игнатий... С. 224–225.

²⁹⁴ Там же. С. 224–225.

чудесах преподобного важное место занимает его «гроб», под которым следует понимать намогильное надгробие²⁹⁵. В одном из Чудес отмечена плащаница, находившаяся на «гробе»²⁹⁶. Так иногда называли покровы, возлагавшиеся на раки святых.

Значит, как в случае с культом св. Димитрия, надгробие с покровом представало визуальной репрезентацией почитания преп. Игнатия. Согласно Чудесам, этот гроб являлся объектом поклонения, богомольцы припадали и прикладывались к нему, касались его, терли плащаницей больные десны²⁹⁷.

Чудеса свидетельствуют, что Игнатия почитали в первую очередь как целителя недужных²⁹⁸. Его молили также о спасении «от варварских находений иноплеменник»²⁹⁹. Характерно, что в пятом и шестом Чудесах исцеление совершает не один Игнатий, а – совместно с преп. Димитрием, и хвала за эти исцеления возносится обоим названным святым³⁰⁰.

Так в представлении людей XVI в. культы преподобных Игнатия и Димитрия сблизились, образовав некий двуединный культ. А подвижники составили святую двоицу Прилуцкого монастыря. Особенно определенно это выражено в шестом Чуде, согласно которому, оба подвижника явились во сне исцеляемой женщине – и их приходу предшествовал «глас глаголющ: «Чудотворцы идут»³⁰¹.

В службе Игнатию, датирующейя XVI в.³⁰², в согласии с Житием подвижника сообщается, что его рака источает исцеления приходящим к ней³⁰³. Кроме того, конкретизируется состав недугов, от которых исцеляет Игнатий: «Исцеление благодать Христось тебе дарова блаженне: болныя исцеляти, слепым прозрение даровати, хромым хождение, слуким (горбатым – А.М.) исправление»³⁰⁴.

²⁹⁵ Там же. С. 225, 226, 227.

²⁹⁶ Там же. С. 227.

²⁹⁷ Там же. С. 225, 226, 227.

²⁹⁸ Там же. С. 225–228.

²⁹⁹ Там же. С. 226.

³⁰⁰ Там же. С. 226–227.

³⁰¹ Там же. С. 227.

³⁰² Булычев А.А., Романова А.А. Игнатий. С. 98.

³⁰³ РГБ. Ф. 304.1. № 657. Л. 40, 43, 43 об., 44 об., 45 об., 51–51 об.,

³⁰⁴ Там же. Л. 55.

Обозначен также и характер поклонения упомянутой раке: «И ныне, съшедшеся в память(и) твоей, честную твою и многоцелебную раку облобызаем, глаголюще: радуися, страсотерпче Христовъ, темничнымъ озлоблением непобедимый, но присно победивый дьявола своим крепкимъ терпением»³⁰⁵.

Св. Игнатий в службе выступает заступником перед Богом за свой город и Прилуцкий монастырь: «Ныне Христови предстоише съ аггельскими лики, моли непрестанно град твой съхранити и святую ти обитель от злых приложний, и христоимянитое множество в вере утверди, и спасти душа наша»³⁰⁶.

В другой части службы дается понять, что под упомянутым городом подразумевалась Вологда³⁰⁷. Далее в службе св. Игнатий предстает уже защитником людей всей России и небесным помощником ее государям: «Испроси у Христа Бога державы ти Русския сыном спастися и безмятежно пребыть от наветь вражих, государю царю нашему державы и победы на врагы даровати и умирение миру и спасение душам нашимъ»³⁰⁸.

В службе не менее определенно, чем в Житии, культ Игнатия сближен с культом св. Димитрия: «Радуися и веселися преимениты граде Вологда, красуйся и ликуй, христоименитое стадо богоизбранное преподобнаго чюдотворца Димитрия, зряще внутрь себе, новое съкровище Богом дарованное целбоносный гроб чюдотворный, в нем же положено быс(ть) царскаго семяни клад богодарованный драгое тело преподобнаго Игнатия, весь миръ озаряюще чюдесными осиянии, подающе исцеление скорое приходящим к нему с верою»³⁰⁹. Или в другом варианте: «Потщися на молитву къ Христу, блаженне, с преподобным Димитрием, съмолебники приим ангельския лики да отечество твое цело и невредимо съхранит и благочестиваго царя храбра и страшна всем врагам явит»³¹⁰.

Вот это слово «смолебники» или сомолитвенники, обозначающее в данном

³⁰⁵ Там же. Л. 40 об. – 41.

³⁰⁶ Там же. Л. 42 об.

³⁰⁷ Там же. Л. 46.

³⁰⁸ Там же. Л. 43; РГБ. Ф. 304.І. № 628. Л. 168 об.

³⁰⁹ РГБ. Ф. 304.І. № 657. Л. 46.

³¹⁰ Там же. Л. 56.

случае святых, совместно молящихся Богу³¹¹ за людей, наиболее точно передает суть двуединого культа Димитрия и Игнатия.

Таким образом, по версии службы, св. Игнатий являлся целителем недужных, защитником от врагов своего монастыря, близлежащего города Вологды, людей всей России, смолебником св. Димитрия и покровителем московских государей.

Важно отметить также, что в XVI в. происходило отождествление Спасо-Прилуцкого монастыря с преп. Димитрием³¹².

Рассмотрим практики визуальной репрезентации культов преподобных Димитрия и Игнатия. В этом нам поможет переписная книга Спасо-Прилуцкого монастыря 1593 г. (далее в этом параграфе – Переписная книга 1593 г.).

Наиболее явным выражением репрезентации почитания святого в какой-либо обители является наличие в ней посвященного ему храма. Из Переписной книги 1593 г. мы узнаем, что при соборе Происхождения Креста Господня Спасо-Прилуцкого монастыря существовал придел Димитрия Прилуцкого³¹³.

Переписная книга 1593 г. позволяет определить, где и какие иконы св. Димитрия находились в названном монастыре. Подобные иконы предполагают молитвенное обращение людей к изображенному на них святому и, значит, вполне определенно свидетельствуют о его почитании в месте их расположения. Согласно Переписной книге 1593 г., в деисусном чине иконостаса собора Происхождения Креста Господня находилась икона Димитрия Прилуцкого³¹⁴. На правой (южной) стороне местного ряда того же иконостаса стоял образ «чюдотворца Димитрия в деянии»³¹⁵. Икона этого преподобного находилась и в северной части данного местного ряда³¹⁶. Кроме того, на аналое в соборе находился «образ чюдотворца

³¹¹ Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / сост. Г. Дьяченко. М., 2006. С. 623.

³¹² Купчая крепость Спасоприлуцкого монастыря на одно сельцо и четыре деревни Вологодского у. 1532 г. // ВЕВ. Прибавления. 1895. № 19. С. 318; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1979. Вып. 2. С. 355.

³¹³ ПКВМ. С. 31.

³¹⁴ Там же. С. 28.

³¹⁵ Там же. С. 29.

³¹⁶ Там же. С. 30.

Дмитрия выносной в киоте»³¹⁷, еще две иконы Дмитрия Прилуцкого размещались на правом (юго-западном) столпе названного храма.

В упомянутом приделе Дмитрия Прилуцкого находилась икона этого подвижника и «образ чудотворца Дмитрея да Игнатия с молением»³¹⁸. В последнем случае имеются в виду Дмитрий и Игнатий Прилуцкие. В соборном приделе Иоанна Богослова была икона Дмитрия Прилуцкого³¹⁹. В теплой церкви Введения Богородицы и находившейся при ней трапезной палате размещалось соответственно по одной иконе преп. Дмитрия³²⁰. В надвратной церкви Феодора Стратилата имелись образа «чудотворца Дмитрия» и «Спасов Вседержителей стоящий на краске, у него в подножии чудотворцы Дмитрей да Игнатей»³²¹.

Как видим, в 1593 г. иконы преп. Дмитрия находились в большинстве храмов Спасо-Прилуцкого монастыря: в соборе, двух его приделах, Введенской церкви и трапезной палате при ней, надвратной церкви Феодора Стратилата. Подобных икон не было тогда только в небольшой второстепенной «церкви под колоколы» Трех святителей³²². Следовательно, иконы самого почитаемого в данной обители святого были размещены в наибольшем числе ее церквей. Эти иконы создавали как бы эффект постоянного присутствия «своего» святого в монастыре. Данный прием репрезентации культов наиболее почитаемых святых был широко распространен в русских монастырях XVI – начала XVII в.³²³

Из вышеприведенных свидетельств следует, что в двух церквях Прилуцкого монастыря в 1593 г. имелись иконописные изображения и св. Игнатия. Но в отличие от ряда упомянутых икон преп. Дмитрия это были не единоличные образа. Св. Игнатий предстал на них лишь совместно с основателем обители. Следовательно, по своему статусу культ Игнатия намного уступал культу Дмитрия. О том же говорит и отсутствие икон Игнатия в монастырском соборе.

³¹⁷ Там же. С. 29.

³¹⁸ Там же. С. 31.

³¹⁹ Там же. С. 43.

³²⁰ Там же. С. 35.

³²¹ Там же. С. 44.

³²² Там же. С. 35.

³²³ Мельник А.Г. Описи церквей и монастырей... С. 400–402.

Вместе с тем, на обеих упомянутых иконах и в особенности на той, на которой Димитрий и Игнатий были изображены у ног Спаса, предельно наглядно выражена идея того, что эти преподобные мыслились как смолебники перед Богом.

Явным выражением репрезентации культов преподобных Димитрия и Игнатия являлось оформление мест их упокоения или, иначе говоря, их надгробные комплексы. В XVI в., как и в настоящее время, захоронения этих подвижников находились одно подле другого в подклете монастырского собора Происхождения Честных Древ Креста Господня. Переписная книга 1593 г. так описывает данные комплексы:

«Да под болшею церков(ь)ю у чюдотворцева у Димитриева гробу. Образ чюдотворца Дмитрия, местной, обложен серебром, золочен, цата серебряна золочена, гривна серебряна золочена да гривна серебряна не золочена, да меньших две гривны серебряны не золочены, да восемь золотых меньших, да два золотых болших. Крест серебрян невелик, понагия серебряна золочена да пуговка серебряна, и та пуговка положена в ризницу.

Да две свечи местные болшие.

Да лампада.

Да у двух образов у Игнатьева у Дмитриева Углецких образ Пречистые Богородици пядница меньшая, обложен серебром, золочен, в киоте с Спасовым образом.

У чюдотворцева у Игнатьева гробу образ Спасов стоящей, обложен серебром, золочен, в подножие преподобные отцы Дмитрий Прилуцкий да Игнатей Углецкии.

Свеча местная болшая.

Против чюдотворцева Дмитриева гробу паникадило медное»³²⁴.

Согласно Переписной книге 1593 г., на «чюдотворцеве гробе», то есть, вероятно, на надгробии св. Димитрия, лежал ветхий черный, то есть весьма скромный по оформлению покров. Кроме того, в ризнице собора хранились более богатые покровы, и в том числе один лицевой, то есть с шитым изображением св.

³²⁴ ПКВМ. С. 34–35.

Димитрия, которые возлагались, очевидно, в праздники на гробницы преподобных. Указано также, что лицевой покров вложен великой княгиней Еленой (Глинской), а еще пять – «государева жалования»³²⁵.

Кроме того, в Переписной книге 1593 г. отмечено: «Да у чудотворцева гробу игуменские ризы бязь бела и ердань бархат черн»³²⁶. Наиболее вероятное объяснение местоположения данной ризы около гроба чудотворца, то есть Димитрия Прилуцкого, заключается в том, что она воспринималась тогда как реликвия, связанная с его именем. Подобным образом в 1617 г. демонстрировалась в новгородском Арсеньевом монастыре у гробницы св. Арсения «риза, в которой он ходил»³²⁷.

Судя по этой цитате, оформление мест упокоения преподобных представляло собой почти двуединный комплекс. Над местами захоронений того и другого святого (их мощи пребывали под спудом) находились некие гробы, то есть надгробия. На них лежали покровы. У надгробий размещались иконы Спаса, Богоматери, самих святых, светильники, а также некая риза, вероятно, приписывавшаяся св. Димитрию. Особо следует отметить икону, на которой оба святых как смолебники были изображены у ног Иисуса Христа. Таким образом, всякий богомолец, пришедший молиться к гробам прилуцких чудотворцев, зримо представлял себе, как они ходатайствуют за него перед Богом.

Приведенное описание свидетельствует о таких практиках почитания преподобных, как возжигание светильников у их гробниц, жертвование покровов на эти гробницы, вероятное почитание некоей ризы как реликвии, связанной со св. Димитрием.

До нас дошли приходо-расходные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг., которые раскрывают важные стороны повседневной практики почитания «своих» святых данной обители³²⁸. В ней ежегодно праздновали два праздника св. Димитрия – 11 февраля и 3 июня. Первый отмечал день смерти

³²⁵ Там же. С. 32.

³²⁶ Там же. С. 32.

³²⁷ Описание Новгорода 1617 г. С. 78.

³²⁸ Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 224–230.

святого, второй – день сретения его чудотворной иконы. Если первый утвердился еще в XV в., то начало празднования второго точно не установлено. Наиболее ранняя фиксация этого праздника содержится в одной из упомянутых приходо-расходных книг, датированной временем между 1574 и 1582 гг.³²⁹ Память св. Игнатия праздновалась в Прилуцком монастыре 19 мая. В тех же книгах между 1574 и 1582 гг. содержится самое раннее свидетельство о таком празднике в названной обители³³⁰.

Из приходо-расходных книг мы узнаем, что у гробницы и икон св. Димитрия Богомольцы, именовавшиеся христороубцами, жертвовали деньги³³¹. Вот, например, одна из характерных записей в этих книгах: «Месяца июня в 3 день снесли христороубцы на праздник на встречу преподобного чудотворца Дмитреева иконы в церковь к образам и к чудотворцу Дмитреву гробу и на монастырь к образам 2 руб. 20 алт. денег»³³². Для сбора этих пожертвований у раки святого находилась специальная «кружка»³³³. Из нее деньги изымались и поступали в монастырскую казну³³⁴: «Июня в 10 день келарь Иосиф да казначей Мисаило выняли из кружки от чудотворцева гробу 6 руб. 4 гривны»³³⁵. Наибольший приток денег приходился на праздники, посвященные св. Димитрию (11 февраля и 3 июня), и на престольный праздник монастырского собора – Происхождение Честных Древ Креста Господня³³⁶. Тогда деньги в казну поступали от гробов обоих святых, Димитрия и Игнатия³³⁷: «Месяца августа в 1 день снесли христороубцы на праздник на происхождение честного и животворящего креста господня в церковь и на монастырь к образам и под церковь к чудотворцовым гробом 13 руб. и 13 алт. 2 ден.»³³⁸.

³²⁹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг. С. 277.

³³⁰ Там же. С. 275.

³³¹ Там же. С. 290, 292, 330, 338, 352, 357, 359.

³³² Там же. С. 357.

³³³ Там же. С. 330, 357.

³³⁴ Там же. С. 290, 292, 330, 338, 352, 357, 359.

³³⁵ Там же. С. 330.

³³⁶ Там же. С. 290, 292,

³³⁷ Там же. С. 292, 359.

³³⁸ Там же. С. 359.

Упомянутые деньги фигурируют в приходо-расходных книгах с определениями «прикладные» и «молебенные»³³⁹, которые в известной степени раскрывают смысл их пожертвования. Термин «прикладные» указывает на подношение денег гробнице или иконе святого: «Того же дни пономарь Мисаило принес прикладных денег чюдотворцева з Дмитреева гробу 48 алт. и 4 ден.»³⁴⁰. «Молебенные деньги» давались богомольцами в качестве оплаты за молебны, совершавшиеся клиром монастыря у надгробия подвижника: «Месяца июня в 3 день старец Мисаило пономарь принес от чюдотворцева от Дмитреева гробу молебенных денег 4 руб. 10 денег»³⁴¹.

Судя по приходо-расходным книгам, в Прилуцком монастыре существовал обычай на наиболее значимые церковные праздники покупать калачи³⁴², явно считавшиеся не повседневной, а праздничной пищей. Соответственно калачи приобретались и на праздники своих святых Дмитрия и Игнатия³⁴³, например: «Колачей на 12 алт. на Встретенье Дмитрея чюдотворца»³⁴⁴, «Купил колачей на 12 алт. на память княж Игнатьеву»³⁴⁵.

Важным свидетельством почитания св. Дмитрия являются сообщения приходо-расходных книг о написании его многочисленных, вероятно, небольших икон³⁴⁶. Вот наиболее характерные примеры из таких записей: «Дал Бессону иконнику на образ Дмитрея чюдотворца 4 алт., дал ему ж 10 алт., образы писать»³⁴⁷, или «Дал Якову иконнику, от 16 образов чюдотворцовых за письмо и за краски 20 алт. з гривною»³⁴⁸. Эти иконы, надо полагать, предназначались для раздачи богомольцам³⁴⁹, которые увозили их с собой, устанавливали в своих домах, церквах и монастырях, распространяя таким образом почитание преп. Дмитрия за пределы

³³⁹ Там же. С. 288, 290, 294.

³⁴⁰ Там же. С. 290.

³⁴¹ Там же. С. 290.

³⁴² Там же. С. 273, 274, 276, 277, 280, 281, 284, 285, 287, 296.

³⁴³ Там же. С. 262, 275, 277.

³⁴⁴ Там же. С. 277.

³⁴⁵ Там же. С. 275.

³⁴⁶ Там же. С. 273, 274, 276, 280, 300, 306.

³⁴⁷ Там же. С. 273.

³⁴⁸ Там же. С. 306.

³⁴⁹ Ср. Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 227–229.

обители, в которой покоились его останки. И мы теперь знаем, что преподобный входил в ограниченное число самых популярных русских святых XVI в.³⁵⁰

Из описаний чудес житий святых Димитрия и Игнатия следует, что в конце XV–XVI в. сложилась практика богомольных посещений указанного монастыря представителями различных социальных слоев русского общества³⁵¹. Еще более определенно это демонстрируют упомянутые приходо-расходные книги. В них кроме индивидуальных богомольцев неоднократно фигурируют гости, для которых монастырь покупал калачи, и христороубцы, приносившие деньги за молебны³⁵².

Итак, в XV–XVI вв. в Спасо-Прилуцком монастыре сложился следующий комплекс практик почитания «своих» святых Димитрия и Игнатия:

практика поклонения гробу св. Димитрия, выражавшаяся в припадании и прикладывании к ней;

практика поклонения гробу св. Игнатия, выражавшаяся в припадании и прикладывании к ней;

практика оформления гробов святых Димитрия и Игнатия покровами;

практика жертвования покровов на гробы святых Димитрия и Игнатия;

практика возжигания свечей и лампад у гробов святых Димитрия и Игнатия;

практика установки икон у гробов святых Димитрия и Игнатия с изображениями Бога, Богородицы и самих этих подвижников;

практика жертвования богомольцами денег у гробов святых Димитрия и Игнатия;

практика совершения молебнов по заказу богомольцев у гробов святых Димитрия и Игнатия;

практика окропления освященной водой людей у гроба св. Димитрия;

практика целования икон св. Димитрия;

³⁵⁰ См. 3-ю главу в настоящей работе.

³⁵¹ Украинская Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник... С. 33–53; Благоверный князь Угличский в иноках Игнатий... С. 225–228.

³⁵² Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг. С. 266, 270, 277, 284, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 288, 324, 325, 330, 338, 339, 340, 344, 352, 356, 357, 359, 364.

практика отправления двуединого культа святых Димитрия и Игнатия как «смолебников» перед Богом;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как целителей больных;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как покровителей Спасо-Прилуцкого монастыря;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как покровителей Вологды;

практика почитания св. Димитрия как покровителя русского воинства;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как покровителей России;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как заступников за всех людей России;

практика почитания св. Димитрия как покровителя русских князей;

практика почитания святых Димитрия и Игнатия как покровителей московских государей;

практика подачи более богатой, чем обычно, пищи для монахов Прилуцкого монастыря в праздники святых Димитрия и Игнатия;

практика размещения икон Димитрия в наибольшем числе храмов Спасо-Прилуцкого монастыря;

практика написания по заказу Спасо-Прилуцкого монастыря многочисленных небольших икон св. Димитрия;

практика распространения Спасо-Прилуцким монастырем среди богомольцев икон св. Димитрия;

практика богомольных путешествий в Спасо-Прилуцкий монастырь.

Выявленные практики почитания местных святых в Спасо-Прилуцком монастыре рисуют нам многие стороны повседневной религиозной жизни этой обители. Жизни, в которую были включены не только насельники монастыря, но и – многочисленные мирские приверженцы культа упомянутых подвижников, включая и московских государей.

5. 5. Практики почитания св. Алексея митрополита в Чудовом монастыре середины XV–XVI в.

История почитания святого Алексея, митрополита Московского, уже

затрагивалась в литературе³⁵³. Однако пока крайне мало внимания было уделено рассмотрению практик такого почитания в Чудовом монастыре середины XV–XVI в.

Напомним, митрополит Алексей умер 12 февраля 1378 г. и был похоронен в соборе Чуда архангела Михаила Чудова монастыря³⁵⁴, который находился в Московском Кремле. Обстоятельства, связанные с выбором места захоронения святителя, проливают некоторый свет на то, как начинало формироваться его почитание. Согласно дошедшим до нас фрагментам Троицкой летописи, перед смертью митрополит Алексей «заповеда князю великому, не повеле положити себе въ церкви, но внеуду церкви за олтарем, тамо указа место и ту повеле положити ся, конечнаго ради и последняго смирения. Князь же велики не сътвори сего, не въсхоте положити его, кроме церкви, таковаго господина честна святителя, но въ церкви близ олтаря положиша его съ мноюю честию»³⁵⁵.

Выбор столь значимого места для могилы митрополита косвенно свидетельствует о желании великого князя утвердить память о нем. Вероятно, тогда же над этой могилой было устроено надгробие, возвышавшееся над полом храма.

Некоторое представление о практиках почитания святителя в рассматриваемый период дают летописи и дошедшие до нас редакции Жития св. Алексея (далее в этом параграфе – Житие), самая ранняя из которых была составлена Пахомием Сербом в 1459 г.³⁵⁶ Особенно ценны в данном отношении рассказы о посмертных чудесах (ниже в этом параграфе – Чудо или Чудеса), добавленные к основной части Жития.

³⁵³ Макарий (Булгаков) История Русской Церкви. Кн. 3. С. 159; Ключевский, 1871. С. 132–140; Васильев, 1893. С. 87–89; Голубинский, 1903. С. 74–75; Турилов А.А. Алексей // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 643–646; Кривцов Д.Ю. Чудесные исцеления у гроба митрополита Алексия в 1518–1519 гг. в свете борьбы русской митрополии за автокефалию // XII чтения памяти Сергея Ивановича Архангельского: Материалы Международной конференции. Нижний Новгород, 2001. С. 85–95; Кривцов Д.Ю. Почитание святителя Алексия, митрополита Московского, как небесного заступника Руси от иноземных врагов в XV–XVII вв. // Мининские чтения: Материалы научной конференции в Нижегородском университете 10 декабря 2002 г. Нижний Новгород, 2003. С. 100–117.

³⁵⁴ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 119, 121.

³⁵⁵ Там же. С. 121.

³⁵⁶ Ключевский, 1871. С. 120; Прохоров Г.М. Пахомий Серб // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. С. 172–173.

Согласно Житию, после открытия мощей подвижника в 1431 или 1438 г.³⁵⁷, рака с этими мощами была установлена в Благовещенском приделе собора «на десной», то есть на правой или южной стороне³⁵⁸. Данное расположение соответствовало давней традиции размещать гробницы святых в пространстве храмов³⁵⁹. Между 1483 и 1501 гг. они были перенесены в трапезную церковь того же монастыря, посвященную св. Алексею (заложена в 1483)³⁶⁰.

Судя по Чудесам, представленным в Житии 1459 г.³⁶¹, одни страждущие приходили к раке святителя в надежде на исцеление³⁶², других приносили к его раке и клали около нее³⁶³. В одном из Чудес описано, как некая женщина повелела написать икону св. Алексея и поставила ее в церкви святого³⁶⁴. Очевидно, в данном случае имелся в виду храм, в котором находилась его гробница. Под 1468 г. в летописи прямо говорится, что у «гроба» святого Алексея находилась его икона³⁶⁵.

Наличие раки и этой иконы свидетельствует о существовании тогда у места упокоения святителя некоего надгробного комплекса, являвшегося визуальной репрезентацией его культа.

Из Чудес, записанных позже, и летописей мы узнаем, что люди кроме того припадали к раке³⁶⁶, молились около нее³⁶⁷, целовали ее³⁶⁸ и икону св. Алексея³⁶⁹, недужных кропили у раки святой водой³⁷⁰, осуществлялось также целование и самих мощей³⁷¹.

В записанном в 1470-х гг. рассказе о чуде³⁷² Жития Варлаама Хутынского в

³⁵⁷ Ключевский, 1871. С. 133.

³⁵⁸ Житие св. Алексия... С. 136–137.

³⁵⁹ Мельник А.Г. Места погребений избранных... С. 185–188.

³⁶⁰ Житие св. Алексия... С. 90.

³⁶¹ Там же. С. 97.

³⁶² Там же. С. 140, 143, 144.

³⁶³ Там же. С. 141, 142, 145,

³⁶⁴ Там же. С. 144.

³⁶⁵ ПСРЛ. Т. 18. С. 214.

³⁶⁶ ПСРЛ. Т. 20. С. 273, 274.

³⁶⁷ Житие св. Алексия... С. 150; ПСРЛ. Т. 20. С. 274, 275.

³⁶⁸ Житие св. Алексия... С. 147.

³⁶⁹ Там же. С. 145.

³⁷⁰ Там же. С. 145.

³⁷¹ Там же. С. 145; ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 91; ПСРЛ. Т. 20. С. 273.

³⁷² Дмитриев Л.А. Житийные повести русского... С. 41.

уста великого князя Ивана III вложены слова об обычае прикасаться к мощам всех великих святых, целовать их мощи, и в том числе Алексея митрополита³⁷³. Таким образом, прикосновение к мощам святителя и целование их являлось не разовым событием, а повседневной практикой после 1459 г.

Под 1518 г. в летописях содержится рассказ об исцелении «разслабленаго» у раки св. Алексея³⁷⁴. Под 1519 г. в тех же источниках зафиксированы еще шесть исцелений больных у его гробницы, одно – от болезни ног, еще одно – от глухоты, и четыре – от слепоты³⁷⁵. Из этих рассказов следует, что тогда больных прикладывали к раке св. Алексея³⁷⁶.

Далее в летописи говорится о том, что архимандрит Чудова монастыря Иона известил об исцелениях московского митрополита Варлаама и великого князя Василия III.

Следующий за тем текст Никоновской летописи весьма значим для избранной темы: «Слышавъ же сиа чюдеса отъ архимандрита, благоверный и христоробивый князь великий Василей Ивановичь и со отцемъ своимъ святейшимъ Варлаамомъ митрополитомъ всеа Русии и съ епископы и архимандриты и игумены и со всеми соборы, весь чинъ церковный приидоша со псалмопениемъ и со свещами и съ кандилы во обитель святаго Архангела Михаила къ гробу, идеже положено святое тело святителя и чюдотворца Алексиа, и молебная пеня сътворше, и хвалу велику воздающе всемогущему Богу и угоднику его и чюдотворцу Алексию. Народи же Московстии мнози стекошася на предивная чюдеса святаго и великаго чюдотворца Алексиа. Прииде же благоверный и христоробивый князь великий Василеи Ивановичь и, видевь таковаа чюдеса, припаде и поклонился святому и божественному телу святителя и чюдотворца Алексиа, и возрадовася радостию великою зело, и воздохнувъ изъ глубины сердца, глаголя: “Хвалю и славлю Тя, Боже мой, и пречистую всенепорочную Твою Матерь и угодника Твоего и чюдотворца Алексиа, иже благодатию Святаго Твоего Духа

³⁷³ Житие Варлаама Хутынского. С. 48.

³⁷⁴ ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 265; ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 31; ПСРЛ. Т. 20. С. 397.

³⁷⁵ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 32–33; ПСРЛ. Т. 20. С. 397 – 398.

³⁷⁶ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 32; ПСРЛ. Т. 20. С. 397–398.

обновилъ еси мощи его чюдотворениемъ, и яко сподобилъ мя еси, раба своего, въ моя лета видети таковая чюдеса въ благодсти державы моєа явити ми, и яко убо даль еси намъ второй источникъ благодатный во граде нашемъ Москве, творящая намъ дивная чюдеса». И праздноваше светло, благодаряще Бога и угодника его святаго чюдотворца Алексиа»³⁷⁷.

Данная цитата раскрывает некоторые представления людей того времени относительно почитания святителя. Мы видим, что исцеления больных у его раки не были восприняты как нечто обыденное и малозначащее. Напротив, узнав о них, митрополит всея Руси и великий князь возглавили процессию, состоявшую из архиереев, других представителей церкви и множества москвичей, к гробнице св. Алексея. Ясно, что такая процессия не могла осуществиться спонтанно. Несомненно, она была специально организована. Таким образом, этим исцелениям был придан высокий церковный и государственный статус. Характерно высказывание о том, что Бог «обновил» чудесами мощи святого. Вероятно, в данном случае под обновлением понималось нечто вроде возрождения или оживления³⁷⁸. В уста великого князя летописец вложил определение св. Алексея как второго благодатного источника в Москве, очевидно подразумевая под первым источником св. Петра митрополита. Следовательно, в 1519 г. произошла актуализация культа св. Алексея.

Под 1524 г. в «Степенной книге» описано еще одно Чудо. Некий человек расслабленный был принесен к гробнице св. Алексея и дал «сребреницу», то есть серебряную монету священнику на молебн. И когда начали петь молебн, больной припал «к мощемъ святителя» и получил исцеление³⁷⁹.

Реакция церковных властей и великого князя Василия III была аналогична той, что описана выше под 1519 г. Архимандрит Чудова монастыря сообщил о случившемся митрополиту и великому князю. «Слышавъ же сия, святейший Даниль митрополить со святители и со всемъ соборомъ со кресты прииде въ

³⁷⁷ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 33; ПСРЛ. Т. 20. С. 398.

³⁷⁸ См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 104–106.

³⁷⁹ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 382.

монастырь архангела Михаила, тако же и благочестивый самодержець Василие со братиею и зъ боляры и все народи Московстии. Митрополит же, певъ молебны соборне, прославиша Бога и святого святителя Алексия чюдотворца»³⁸⁰.

Следовательно, действия церковных и светских властей в ответ на чудеса у раки святого начали приобретать характер устойчивой практики.

В 1521–1522 гг. в Пскове разразился мор. По поводу этого Псковская 1-я летопись повествует: «И оуслыша государь нашъ князь великий, что поветрее велико во Пскове, и печаловашеся своею отчиною, и повеле своему богомольцу митрополиту воду освящати оу пречистые в соборные церкви, соборне, с мощей чюдотворцов Петра и Алексея... и посла митрополить своего гонца во Псков со святою водою... и к той святой воде свою приложиша у святеи Троицы, и освяща ю соборне, и подаваше ю священником по приходом, и велеша им дворы кропити и люди... мор переста»³⁸¹.

Как видим, святая вода, которой омыли мощи митрополитов Петра и Алексея, воспринималась как эффективное средство борьбы с эпидемией. Описанный ритуал был повторен во Пскове в 1592 г. во время другого мора³⁸². Ясно, что за этим стояла вера в исключительную целительную силу святителей, и в том числе Алексея.

По летописному свидетельству, великий князь Василий III молился у раки св. Алексея, а также у гробницы св. Петра митрополита: «да помогут ему ходатайством къ богу и къ пречистой его матери о прижитии чад»³⁸³. Рождение в 1530 г. наследника престола Ивана было расценено Василием III как результат помощи этих святых. Поэтому великий князь в следующем году повелел сделать золотую раку для мощей св. Петра и серебряную – для мощей св. Алексея. Последняя была закончена к началу 1535 г. Тогда произошло переложение в нее мощей святителя из старой раки³⁸⁴. Очевидно, с просьбами о чадородии кроме

³⁸⁰ Там же. С. 382–383.

³⁸¹ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 102.

³⁸² Там же. С. 114.

³⁸³ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 91; ПСРЛ. Т. 29. С. 16.

³⁸⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 84, 92; ПСРЛ. Т. 29. С. 16.

московского государя к святителю обращались и другие люди, то есть святитель почитался как помощник в чадородии.

Согласно «посланию на Угру» 1480 г., митрополит Геронтий и московское духовенство в помощь великому князю «на супостат» среди других избранных святых призывали и св. Алексея³⁸⁵. Значит, его почитали как покровителя Москвы, московских государей, защитника Русского государства и покровителя русского воинства. В том же качестве св. Алексей выступает в тексте послания на Угру 1480 г. ростовского архиепископа Вассиана Рыло³⁸⁶ и в других документах на протяжении всего XVI в.³⁸⁷ Недаром у гробницы святителя московские государи молились перед военными походами и после них³⁸⁸. Таким образом, в конце XV–XVI в. культ святителя имел государственное значение.

В текстах служб св. Алексей прославляется как целитель или «врач» больных³⁸⁹ – «исцеления независтно испущаеши»³⁹⁰; как покровитель Москвы³⁹¹ – «граду твоему Москве великое оутвержение»³⁹², как покровитель Руси – «земли Руской великое оутвержение»³⁹³; как защитник Руси³⁹⁴ – «великого защитника и заступника земли Русской»³⁹⁵; как покровитель церкви – «утвержение церкви» и всей Русской митрополии³⁹⁶; как покровитель московских государей³⁹⁷ – «благоверному великому князю теплого пособника»³⁹⁸; как помощник князьям и русскому воинству в военных действиях³⁹⁹ – «Алексее чудотворче твоими

³⁸⁵ АИ. Т. 1. № 90. С. 137–138.

³⁸⁶ Послание на Угру Вассиана... С. 398.

³⁸⁷ АИ. Т. 1. № 160. С. 292, № 168. С. 320; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 352, 353, 360, 361, 437, 491.

³⁸⁸ ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 310–311; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 346; ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. 1-я пол. С. 14; ПСРЛ. Т. 20. С. 272.

³⁸⁹ РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 224 об.; РГБ. Ф. 304. I. № 548. Л. 288 об.

³⁹⁰ РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 219; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 213 об.

³⁹¹ РГБ. Ф. 304. I. № 548. Л. 295; РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 228 об.

³⁹² РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 228 об.; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 214, 214 об.

³⁹³ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 215; РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 218 об.

³⁹⁴ РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 220 об.; РГБ. Ф. 304. I. № 548. Л. 288 об.

³⁹⁵ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 216.

³⁹⁶ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 214, 214 об., 215; РГБ. Ф. 304. I. № 548. Л. 288 об.

³⁹⁷ РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 220 об.

³⁹⁸ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 216.

³⁹⁹ РГБ. Ф. 304. I. № 524. Л. 220; РГБ. Ф. 304. I. № 548. Л. 288 об.

молитвами и пособием вернии князи наши державно побежают соупостат поганых»⁴⁰⁰; как хранитель страны от междоусобиц⁴⁰¹.

У «чюдотворных мощей» св. Алексея, то есть у его гробницы царь Иван Грозный крестил обоих своих сыновей Ивана и Федора⁴⁰², чем продемонстрировал, что отдает их под его покровительство. Возможно, у этих мощей крестили и других людей в XVI в.

С середины XV и в XVI в. некоторые избранные русские святые в государственных и других важных актах совместно с Богородицею и Богом наделялись функцией свидетелей и гарантов договоров и обязательств⁴⁰³. Первый известный документ, в котором св. Алексей представлен в этой роли, относится к 1505 г. Речь идет о грамоте или записи, данной казанским царевичем Петром Ибраимовичем великому князю Василию III. В ней содержится следующая формула: «А что учиню не по тому, какъ въ сей грамоте писано: ино не буди на мне милости Божиее и пречистые его Матери, и великихъ чюдотворецъ Петра Митрополита и Алексеа Митрополита, и Леонтия Архиепископа Ростовского, и преподобныхъ отецъ Сергия и Кирила и Варлама...». Далее следуют имена действовавшего в тот момент московского митрополита и других представителей церкви⁴⁰⁴. В последующем св. Алексей с функцией свидетеля и гаранта в подобных документах многократно представал до конца XVI в.⁴⁰⁵

Важные сведения об интересующих нас практиках содержат многочисленные поземельные акты Чудова монастыря.

В древнейших из таких документов, относящихся к концу XIV – началу XVI в., не обнаруживается свидетельств о почитании святителя. В частности, в них упомянутая обитель именуется по названию его главного храма во имя Чуда архангела Михаила⁴⁰⁶, то есть она отождествлялась тогда только с ним. Первое

⁴⁰⁰ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 214.

⁴⁰¹ РГБ. Ф. 304.1. № 524. Л. 219 об.; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Л. 215 об.

⁴⁰² ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 239, 283.

⁴⁰³ Мельник А.Г. Социальные функции ростовских... С. 81–82.

⁴⁰⁴ СГГД. Ч. 1. № 145. С. 402.

⁴⁰⁵ Там же. С. 404, 415, 422, 424, 427, 435, 442, 437, 457, 563–564, 590.

⁴⁰⁶ См.: АСЭИ. М., 1964. Т. 3. № 28–48; Вновь открытые монастырские акты XV – начала XVII

косвенное свидетельство по интересующей нас теме содержится в купчей грамоте 1519/20 г., в которой зафиксировано приобретение у частных владельцев Чудовым монастырем сельца и деревни. В частности, в этом документе сказано: «А купили есмя у них то сельцо и деревню себе в дом Чюду Михаилу Архангилу да Алексею чудотворцю впрок без выкупа»⁴⁰⁷. Из данной формулы следует, что монастырь приобрел новую вотчину не просто себе, а и св. Алексею. Возможно, такое отождествление Чудова монастыря со «своим» святым в общественном сознании сложилось и раньше, но документально впервые оно было зафиксировано, очевидно, только в упомянутой купчей 1519/20 г.

Надо думать, представители названной обители тогда и сформулировали благочестивую идею о принадлежности ее собственности самому святителю Алексею. Вероятно, их подвигла к этому актуализация культа святителя, произошедшая, как мы помним, в 1518–1519 гг.

Самая ранняя грамота, в которой обозначено, что владелец передает свою вотчину не просто Чудову монастырю и не только его небесному покровителю архангелу Михаилу, а и св. Алексею, относится к началу 1521 г. Это духовная угличского князя Дмитрия Ивановича, в которой говорится о пожертвовании «Чуду архангила Михаила на Москве и в дом чудотворца Алексея»⁴⁰⁸. Еще более определенно эта идея выражена в данной грамоте 1524 г.: «Се яз, Сима, да Иван, да Михаило Даниловы дети Хоборово дали есми вкладу в дом Пречистые владычицы, чесного и славного ее Благовещения и великому архистратигу Михаилу, иже в Хонех, и великому чудотворцу Алексею, митрополиту Киевскому и всеа Русии при чудовском архимандрите Ионе и при всеи братьи, или хто впредь по нем в том монастыре у Чюда иные архимандриты будут, по отце Даниле да по матери своеи Марии, и по всех своих родителях, и по своим душам вотчину свою...»⁴⁰⁹. В большинстве более поздних актов до конца XVI в., в особенности в данных

века / публ. А.В. Маштафаров // РД. М., 1998. Вып. 4. С. 47–49; Акты московского Чудова монастыря 1507–1606 годов / публ. С.Н. Кистерова // РД. М., 2003. Вып. 9. С. 60–62.

⁴⁰⁷ Акты московского Чудова... С. 63.

⁴⁰⁸ ДДГ. № 99. С. 409–410.

⁴⁰⁹ Акты московского Чудова... С. 72.

грамотах, фигурируют сходные формулы⁴¹⁰.

Первая грамота, в которой наряду с подобной появилась формула новая, выразительно передающая характер почитания святителя, относится к 1556/57 г. Речь идет о данной княгини Алены Тростенской. В этой грамоте читаем: «Се яз, княгини Олена княж Иванова жена Тимофеевича Тростенского, дала есми в дом Пречистой богородицы честнаго ея Благовещенья и великому архистратигу Михаилу честнаго его чюдеси и святому великому чюдотворцу Алексею митрополиту Киевскому всеа Русии при чюдовском архимандрите Левкее... свою вотчину в Рузском уезде в Замоском стану селцо Волково з деревнями...». И далее сказано: «А крепости есми у чюдотворца у Алексея в раку положила, по чему муж мои и дети мои, и яз тем селцом и деревнями, и пустошми владели. Архимандриту Левкее и священником, и братие те крепости ис чюдотворцовы раки взяти в казну в монастырскую и держати те крепости с сею даною вместе впрок без выкупа»⁴¹¹.

Перед нами – необыкновенно ясное выражение идеи о передаче определенной собственности небесному покровителю Чудова монастыря св. Алексею. Действительно, если документы на владение землями перед тем, как попасть в руки представителям Чудовской обители, были положены прежней их владелицей в раку с мощами святителя, то значит, она предельно буквально продемонстрировала, что отдала их именно ему. Читая этот документ, мы как бы присутствуем при возникновении нового ритуала почитания святого. В большинстве последующих подобных грамот до 1571 г. имеет место описание ритуала положения владельческих грамот в раку св. Алексея⁴¹².

Поскольку же из раки последнего указанные документы с согласия вкладчика переходили к представителям монастыря, то, значит, последний и его насельники выступали в роли полномочных представителей «своего» святого в земной жизни. Иначе говоря, в сознании людей того времени монастырь и его святой

⁴¹⁰ Там же. С. 73, 75, 89, 94, 97, 99, 108, 109, 113, 116, 120, 121, 123, 124, 126, 146, 148, 152, 158, 161, 162, 166, 171, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 188, 190, 192, 193, 195, 198, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 216.

⁴¹¹ Там же. С. 116–117.

⁴¹² Там же. С. 123, 159, 167, 177, 179, 182, 183, 185, 187, 192, 194, 195.

отождествлялись. Не случайно в хозяйственных документах конца XVI в. земельные владения обители определялись как «чюдотворцова вотчина»⁴¹³.

По своей сути ритуал положения грамот в раку святого удивительно схож с тем, что происходило при крещении младенца Ивана, будущего царя Ивана Грозного в 1530 г. в Троицком соборе Троице-Сергиева монастыря. После совершения процедур крещения в купели и внесения младенца Ивана в алтарь этого храма великий князь Василий III взял свое «чадо» и положил его в раку на мощи св. Сергия⁴¹⁴.

Можно думать, что данное и ему подобные действия послужили образцом для выработки вышеописанного ритуала положения грамот в раку святителя.

В известных трех данных грамотах 1577/78, 1582/83 и 1584/85 гг. фиксация описанного ритуала отсутствует⁴¹⁵. Но мы не знаем, перестал ли он тогда выполняться.

В 1567 г. чудовский архимандрит Левкея купил для своего монастыря на собственные деньги земли в Московском уезде. Из оформляющей эту сделку купчей грамоты выясняется следующая черта культа св. Алексея. В то время у его раки люди оставляли деньги за совершавшиеся, видимо, клиром монастыря молебны, и часть этих денег шла лично настоятелю обители⁴¹⁶.

Ценнейшим источником по избранной теме являются приходо-расходные книги Чудова монастыря 1585/86 г.⁴¹⁷ (далее в этом параграфе – Книги 1585/86 г.). Они охватывают только один 7094 г., с сентября 1585 по август 1586 г. Это своего рода срез монастырской жизни конца XVI в. К сожалению, за другие годы XVI столетия подобные документы не сохранились. Наличие интересующих нас сведений в Книгах 1585/86 г. объясняется тем, что почитание святого в то время имело вполне конкретное материальное и денежное выражение.

Согласно Книгам 1585/86 г., в то время люди, обычно именуемые

⁴¹³ ХКЧМ. С. 80, 102.

⁴¹⁴ См. 2-й параграф 5-й главы настоящей работы. ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 51.

⁴¹⁵ Акты московского Чудова... С. 197–198, 209–210.

⁴¹⁶ Там же. С. 173–174.

⁴¹⁷ Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 224–230.

христоролюбцами, регулярно оставляли деньги у раки св. Алексея⁴¹⁸. Для сбора таких пожертвований у нее существовала так называемая «кружка»⁴¹⁹. Деньги оставляли также у иконы св. Алексея⁴²⁰.

За положением дел у раки и почитаемой иконы святителя надзирал особый монах – старец, «что стоит у чудотворцовы раки», именно он приносил в монастырскую казну деньги, пожертвованные людьми⁴²¹. Таким образом, в Чудовом монастыре уже в конце XVI в. существовала эта особая должность, порожденная культом св. Алексея. В источниках XVIII–XIX вв. монахи, исполнявшие ее в других русских монастырях, назывались «гробовыми»⁴²². Определение «гробовой» указывало на то, что место их служения находилось при гробе – гробнице какого-либо святого.

Деньги, оставленные у раки и иконы св. Алексея, фигурировали в упомянутых книгах с определениями, которые в какой-то мере раскрывают смысл их жертвования. Термин «прикладные»⁴²³ деньги знаменует факт их поднесения гробнице или иконе святого. «Молебные»⁴²⁴ деньги давались людьми в качестве оплаты за молебны святому, совершавшиеся клиром монастыря.

Все эти деньги, конечно, имели разное достоинство⁴²⁵. Однако часто христоролюбцы приносили к раке и иконе св. Алексея золотые монеты⁴²⁶. Вот, например, только один характерный фрагмент из Книг 1585/86 г.: «Месяца октября в 13 день принес старец Деонисей что у чудотворцовы раки шесть золотых угорских государеву прикладу. Да Деонисей ж принес три золотых угорских прикладу христоролюбцов к чудотворцеву Алексееву образу. Приложил Дмитрий

⁴¹⁸ ХКЧМ. С. 31, 35, 40, 43, 47, 50, 52.

⁴¹⁹ Там же. С. 31, 43, 50, 52.

⁴²⁰ Там же. С. 31, 33.

⁴²¹ Там же. С. 35, 37, 40, 43, 47, 49, 52, 66, 123, 153.

⁴²² Описание жизни почившего в Господе Ростовского ставропигиального Яковлевского монастыря гробового иеромонаха Амфилохия, составленное особенно для любителей и почитателей памяти сего благочестивого старца с присовокуплением писем его к разным особам. М., 1834; Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 227.

⁴²³ ХКЧМ. С. 33, 35, 40, 47, 52.

⁴²⁴ Там же. С. 50.

⁴²⁵ Там же. С. 31, 33, 43, 49, 50.

⁴²⁶ Там же. С. 33, 35, 40, 44, 47, 52.

Годунов. Да Деонисеи ж принес два золотых угорских прикладу Елизарья Ржевского да диячей жены»⁴²⁷. Вероятно, в Чудовом монастыре тогда сложился своеобразный обычай выражать свою приверженность к культу святителя пожертвованием именно золотых денег.

Обычно половина денег, изымавшихся из «кружки», поступала в монастырскую казну, другая половина делилась между архимандритом, священниками и диаконами⁴²⁸. Вот характерная запись на этот счет в Книгах 1585/86 г.: «Месяца июля в 1 день розделили кружку от чудотворцовы раки молебных денег. И из тое кружки взято в казну половина, тритцать три рубли и шеснатцать алтын две деньги, а другую половину взяли на роздел архимандрит Христофор с священники и з дияконы»⁴²⁹. Вспомним, что подобная практика существовала в Чудовом монастыре еще в 1560-е годы.

Вероятно, как в случае с грамотами, помещавшимися в раку святого, монеты, оставляемые у его иконы и той же раки, предназначались ему самому. Вместе с тем, люди не могли не знать, что жертвуемые ими деньги шли не непосредственно усопшему подвижнику благочестия, а обители, в которой хранились его мощи. Это еще раз подтверждает, что в их глазах насельники Чудова монастыря являлись полномочными представителями «своего» святого.

Обычным выражением почитания святых в XVI в. являлись возлагавшиеся на их гробницы покровы⁴³⁰. В Книгах 1585/86 г. имеются свидетельства о приношении людьми денег на эти весьма значимые атрибуты оформления места упокоения св. Алексея⁴³¹. Одно из таких свидетельств гласит: «Того ж дни принес старец Деонисеи от чудотворцовы раки за покров дватцать алтын денег, что молилася чудотворцу Борисова жена Федоровича Годунова Марья»⁴³².

В качестве своеобразного и важного атрибута культа св. Алексея в конце XVI в. использовался Чудовым монастырем пчелиный мед, который под названием

⁴²⁷ Там же. С. 31.

⁴²⁸ Там же. С. 31, 43, 50.

⁴²⁹ Там же. С. 50.

⁴³⁰ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 542–544.

⁴³¹ ХКЧМ. С. 37, 40, 49.

⁴³² Там же. С. 49.

«чюдотворцов мед» продавался народу «на исцеленье»⁴³³. Этой продажей ведал особый монах, «что стоит у чюдотворцова меду»⁴³⁴. Поступление в казну монастыря вырученных им за мед денег отмечалось в Книгах 1585/86 г., например: «Июля в 3 день принес старец Ларион медвенных денег четыре рубли, что народ емлет чюдотворцов мед на исцеленье»⁴³⁵. В недавнее время Т.Р. Руди обнаружила известие, что культ «чюдотворцева» меда в Чудовом монастыре отправлялся уже в середине XVI в.⁴³⁶ Под 1592 г. в Псковской 1-й летописи помещено следующее сообщение, которое свидетельствует, сколь высоко оценивалась тогда целительная сила этого меда: «Бысть во Пскове мор велик язвою, а почало мереть с весны и до осени, и в тотъ мор епископъ Мисаил преставися; и государь прислал с святою водою с Москвы чюдотворцовых мощей Петра, Алексея и Ионы, и мед чюдотворцов Алексеев, и с тех местъ преста мор»⁴³⁷.

В праздник св. Алексея в Чудовом монастыре устраивалась более богатая трапеза, чем в обычные дни. На ней присутствовали гости. Об этом свидетельствует следующая запись в Книгах 1585/86 г.: «Маия в 20 день дано дворецкому старцу Арсенью тринатцать алтын денег, купил он в келарскую про гость в ухи полфунта гвоздики. Да ему ж дано пять алтын денег, купил он в келарскую ж про гостей пятнатцать ложек кириловских»⁴³⁸. Согласно тем же Книгам, в состав культа св. Алексея входило почитание монахами Чудовой обители памяти его родителей, похороненных в московском Богоявленском монастыре. В частности, это выражалось в совершении в нем панихид по ним на деньги Чудова монастыря⁴³⁹.

Книги 1585/86 г. свидетельствуют, что Чудов монастырь заказывал и приобретал у различных художников многочисленные небольшие так называемые

⁴³³ Там же. С. 25, 36, 43, 48, 50, 52, 138.

⁴³⁴ Там же. С. 36, 43, 48, 50, 52, 138.

⁴³⁵ Там же. С. 50.

⁴³⁶ Руди Т.Р. «О, чюдо медвеннаго прииманиа!»: (К биографии Ермолая-Еразма) // *Die Welt Slaven*. 2009. Bd. 54. S. 79–88; Руди Т.Р. «Малая трилогия» Ермолая-Еразма // *ТОДРЛ*. СПб., 2010. Т. 61. С. 231–232, сн. № 62.

⁴³⁷ ПСРЛ. Т. 5, вып. 1. С. 114.

⁴³⁸ ХКЧМ. С. 103.

⁴³⁹ Там же. С. 86, 111.

пядничные иконы с изображением св. Алексея и в последующем распространял их среди людей. Данному феномену уже было уделено внимание в литературе⁴⁴⁰. Однако он еще не рассматривался как важный составной элемент культа святителя.

С этой целью присмотримся внимательно к практике распространения упомянутых икон. Как правило, их дарили от лица Чудова монастыря по приказу его настоятеля различным лицам. Тогда такой акт дарения назывался – благословение образом. В монастыре существовала специальная тетрадь, в которой фиксировались случаи «раздачи» таких икон⁴⁴¹. Опираясь на нее, мы можем представить контингент их получателей.

В течение одного 7094 г. иконы св. Алексея от Чудова монастыря получили царь, царица, бояре, князья, жены тех и других, представители нетитулованной знати, тиуны, дьяки, подьячие, слуги царя и знати, жители ряда русских городов (тиуны, торговый человек, кузнец), ямские стройщики, монахи, патриарх Антиохийский, представители нескольких греческих и сербских монастырей, оказавшиеся тогда в Москве⁴⁴². Как видим, среди одариваемых иконами Алексея митрополита были представители большинства слоев тогдашнего русского общества и православные иностранцы, не упомянуты только крестьяне.

Все эти люди уносили или увозили полученные иконы святителя в свои дома или монастыри, находившиеся в Москве, других регионах России, а иностранцы – за ее пределы. Перед нами вполне отчетливое выражение одного из основных способов распространения почитания св. Алексея за пределы Чудова монастыря. Сходным образом поступали тогда и другие монастыри, имевшие в своих стенах гробницы почитаемых подвижников благочестия. В то время, когда средства коммуникации имели крайне слабое развитие, а большинство населения страны было неграмотным, подобные иконы, предназначенные, в основном, для индивидуального моления, являлись одним из немногих средств передачи

⁴⁴⁰ Кочетков И.А. Иконописание в Чудовом монастыре по данным расходных книг 1585–1586 и 1628–1629 годов // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1989. Ч. 4. С. 77–83.

⁴⁴¹ ХКЧМ. С. 144–147.

⁴⁴² Там же. С. 144–147.

информации о святых. Тем более что визуальная информация, как известно, гораздо лучше усваивается, чем устное слово или письменный текст⁴⁴³.

Из цитированных выше Жития и приходо-расходных книг следует, что во второй половине XV–XVI в. существовала развитая практика богомольных посещений Чудова монастыря и поклонения св. Алексею представителями большинства слоев русского общества.

Наиболее полно, по сравнению с соответствующими действиями других людей XVI в., в источниках отражена практика почитания св. Алексея царем Федором Ивановичем (1584–1598) и его супругой царицей Ириной. Причем в данном случае мы имеем редкую возможность сличить показания Жития, Книг 1585/86 г. и летописей.

Как уже упоминалось, царевич Федор был крещен «в честней обители чудеси великаго архистратига Михаила у цельбноносныхъ мощей преславнаго во святителехъ чудотворца Алексия»⁴⁴⁴. Вероятно, Федор Иванович наряду со св. Феодором Стратилатом, в честь которого был наречен⁴⁴⁵, считал св. Алексея важнейшим своим небесным покровителем. В этом заключалась причина того, что государь был ревностным приверженцем его культа. В одной из редакций Жития об этом сказано вполне определенно: «Сей же христоробивыйи Царь и В. К. Феодор Ивановичь всея Росии, велию веру простирая къ великому чудотворцу Алексею, митрополиту всея Росии, часто бо прихожаше молитвы ради въ пречистую его обитель зовомую Чудовскую, в ней же лежаху чудотворныя и многоцелебныя его мощи, моляшеся ему о душевномъ своемъ спасении и о пребывании многолетняго здравия, паче же о тишине и о Богом строении державы царствия своего и о пособлении и одолении на враги видимыя и невидимыя. По времени же некоемъ восхотевшу ему сковати раку сребрену на пребывание многочюдесному его телеси, еже и сотворивъ. Златом же и многоценными бисеры и камениемъ драгимъ повелевъ прекрасно украсити ю верху же ея образъ святаго изобразивъ и тольма

⁴⁴³ Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 227–229.

⁴⁴⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 283; ПСРЛ. Т. 20. С. 583; ПСРЛ. Т. 21, ч. 2. С. 652.

⁴⁴⁵ См.: Мельник А.Г. Практика посвящений храмов во имя... С. 38–48.

добре устройвъ, яко не могу по достоянию сказати онаго учреждения»⁴⁴⁶.

Это довольно общее сообщение Жития с редкой подробностью конкретизируют Книги 1585/86 г. Они позволили составить пока единственную в своем роде нижеследующую хронику событий, связанных с почитанием царем и царицей святителя в течение одного 7094 года:

4 сентября 1585 г. «куплено про государев обиход триста сельдеи поровых... Того же дни куплено на роздачу к государеву приезду тридцать братин деревяных»⁴⁴⁷. Надо полагать, эти братины подносились не только государю, но и сопровождавшим его лицам.

6 сентября 1585 г. «куплено про государев обиход триста яблок... Того ж дни дано Ивану Иванову шестьдесят алтын денег, взято у него про государев обиход пятьдесят дынеи да два арбуза»⁴⁴⁸. 6 сентября отмечался главный престольный праздник Чудова монастыря – Чудо архангела Михаила в Хонех. Ясно, что в этот день царь посетил упомянутую обитель и пировал в ней. Вероятнее всего, он тогда помолился и у раки св. Алексея.

8 сентября 1585 г. «дано Семену из книжново ряду дватцать алтын денег, взяли у него полгривенки шефрану про государев обиход. Да ему ж дано четыре гривны, купили у него сахару головново про государев обиход»⁴⁴⁹.

13 октября 1585 г. «принес старец Деонисеи что у чудотворцовы раки шесть золотых угорских государеву прикладу»⁴⁵⁰.

11 февраля 1586 г. «куплены три блюдечка деревянные, что носити про государя в вощанках святая вода и просфиры»⁴⁵¹. Данная запись раскрывает еще один аспект практики почитания св. Алексея. Суть ее в следующем. В XVI в. в России существовал обычай в день празднования памяти святого, покоящегося в каком-либо монастыре, приносить или привозить из этого монастыря царю

⁴⁴⁶ Житие св. Алексия... С. 150.

⁴⁴⁷ ХКЧМ. С. 62.

⁴⁴⁸ Там же. С. 63.

⁴⁴⁹ Там же. С. 63.

⁴⁵⁰ Там же. С. 31.

⁴⁵¹ Там же. С. 87.

просфору, святую воду и еще какой-нибудь атрибут его культа⁴⁵². Память св. Алексея праздновалась 12 февраля. Следовательно, упомянутые выше блюдечки, купленные накануне, были использованы для поднесения царю в праздник святителя.

24 февраля 1586 г. «принес старец Деонисеи от чудотворцовы раки за покров от государя дватцать алтын денег, как государь молился на чудотворцову память. Да Деонисеи же принес два золотых угорских государева прикладу»⁴⁵³. Празднование памяти святителя начиналось вечером 11 февраля. Следовательно, приведенная цитата свидетельствует, что 11 или 12 февраля царь посетил Чудов монастырь, молился у гробницы св. Алексея и сделал около нее денежные пожертвования.

28 марта 1586 г. «куплено про государя три ковши каповых...»⁴⁵⁴.

4 апреля 1586 г. «отнес на благословение государю царю и великому князю Федору Ивановичю всеа Руси и его благоверной царице и великой княгине Ирине архимандрит Христофор два образа окладные, Архангел да чудотворец Алексеи»⁴⁵⁵.

26 апреля 1586 г. «прислала царица и великая княгиня Ирина прикладу к чудотворцу Олексею золотой угорской»⁴⁵⁶.

16 мая 1586 г. «государь царь и великий князь Федор Иванович всеа Русии пожаловал своеи царьской милостины двесте один рубль с полтиною». Затем их разделили между насельниками Чудова монастыря⁴⁵⁷. Эти деньги в Книгах 1585/86 г. именуется «годовой» милостыней⁴⁵⁸, что, надо полагать, говорит о том, что ее государь подавал монастырю ежегодно.

19 мая 1586 г. «принес старец Деонисеи от чудотворцовои раки семь золотых

⁴⁵² Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные... С. 229.

⁴⁵³ ХКЧМ. С. 40.

⁴⁵⁴ Там же. С. 95.

⁴⁵⁵ Там же. С. 144.

⁴⁵⁶ Там же. С. 44.

⁴⁵⁷ Там же. С. 148–154.

⁴⁵⁸ Там же. С. 118, 119.

прикладу государева и царицына и христоробцов»⁴⁵⁹. 20 мая отмечался праздник обретения мощей св. Алексея. Это празднование начиналось вечером предшествовавшего дня. Следовательно, посещение места упокоения святителя и упомянутые денежное пожертвование и «годовая» милостыня были приурочены к данному празднику.

28 мая 1586 г. «отвез на благословение в Тонинское государю царю и великому князю Федору и его благоверной царице и великой княгине Ирине архимарит Христофор два образа окладных архангила Михаила да чудотворца Алексея»⁴⁶⁰.

Мы видим, что царь посещал монастырь и молился у гробницы святого в дни празднования его памяти, в некоторые другие дни, а также, вероятно, в день главного престольного праздника обители. Государь участвовал в монастырских праздничных трапезах. При этом Федор Иванович жертвовал деньги у гробницы или у иконы святого. Он также подавал монахам большую, по тем временам, милостыню. Монастырь, со своей стороны, подносил государю иконы св. Алексея, святую воду, просфоры и деревянные братины. Можно предположить, что цепь событий настоящей хроники представляет собой своего рода модель благочестивого поведения приверженца культа святителя и действий монастыря в отношении такого приверженца.

Выше было показано, что св. Алексей и Чудов монастырь в представлении людей XVI в. отождествлялись. Поэтому, как в случае с земельными пожертвованиями, любой вклад в эту обитель являлся одновременно и подношением святителю. Имена вкладчиков в монастырь и общественное положение многих из них зафиксированы в Книгах 1585/86 г. Поэтому по ним мы можем судить о социальной принадлежности приверженцев культа св. Алексея. Среди таких вкладчиков отмечены царь, царица, князья, бояре, жена боярина, дети боярские, дьяки, подьячие, царские слуги, донские и сибирские атаманы, донские и сибирские казаки, стрелецкий сотник, торговый человек, серебряник,

⁴⁵⁹ Там же. С. 47.

⁴⁶⁰ Там же. С. 144–145.

архимандрит Чудова монастыря, священники, монахи, «черные» диаконы, певчий, монастырские слуги, «с Углича дворник», «ржевской сведенец», «вяземские сведенцы»⁴⁶¹. Как видим, приверженцы культа св. Алексея представляли большинство социальных слоев тогдашнего русского общества, опять-таки – за исключением крестьянства.

Все приведенные выше свидетельства приходо-расходных книг говорят о том, что в XVI в. существовала развитая практика богомольных посещений Чудова монастыря представителями большинства социальных слоев русского общества.

К сожалению, ныне невозможно с должной полнотой охарактеризовать способы визуальной репрезентации рассматриваемого культа, поскольку до нас не дошло ни одной описи Чудова монастыря рассматриваемого времени. Можно лишь в самых общих чертах представить оформление места упокоения святителя или, иначе говоря, его надгробный комплекс в XVI в. Судя по приведенным выше разрозненным свидетельствам источников, в соответствующем храме располагалась серебряная рака с мощами святого, на ней или на мощах лежал покров, рядом находились икона святителя и кружка для подаяний. Вероятно, различных сакральных предметов близ раки было значительно больше. В частности, не могло не быть хотя бы одного подсвечника со свечой. Но об этом мы можем только догадываться.

Подводя итоги, перечислим практики или обычаи почитания св. Алексея, имевшие место в Чудовом монастыре в интересующую нас эпоху:

практика совершения молитв у раки святителя Алексея (далее в этом параграфе – святителя);

практика принесения больных к раке святителя;

практика припадания к раке святителя;

практика целования раки святителя;

практика почитания святителя как целителя больных;

практика целования иконы святителя;

⁴⁶¹ Там же. С. 31–53.

- практика окропления больных святой водой у раки святителя;
- практика прикосновения к мощам святителя;
- практика целования этих мощей;
- практика прикладывания больных к раке святителя;
- практика совершения массовых крестных ходов с участием высших государственных и церковных властей к раке в случае объявлений о чудесных исцелениях от мощей святителя;
- практика почитания святителя как покровителя России;
- практика почитания святителя как покровителя московских государей;
- практика почитания святителя как покровителя русского воинства;
- практика почитания святителя как покровителя Русской церкви;
- практика почитания святителя как помощника в деторождении;
- практика молений у раки московских государей перед военными походами;
- практика богомольных посещений Чудова монастыря представителями большинства социальных слоев русского общества;
- практика крещения детей у раки святителя;
- практика отождествления Чудова монастыря со святителем;
- практика положения грамот, удостоверяющих дары Чудову монастырю, в раку святителя;
- практика совершения молебнов по заказу богомольцев;
- практика положения денег в кружку у раки святителя;
- практика жертвования золотых монет у раки святителя;
- практика надзора за положением дел у раки святителя, осуществлявшаяся особым монахом;
- практика жертвования денег у иконы святителя;
- практика жертвования денег на покровы для раки святителя;
- практика омовения мощей святителя;
- практика получения святой воды посредством омыwania мощей святителя;
- практика использования святой воды «с мощей» святителя для борьбы с эпидемическими заболеваниями;

- практика широкой продажи людям «чудотворцева меда»;
- практика использования «чудотворцева меда» для борьбы с эпидемическими заболеваниями;
- практика устройства более богатой, чем обычно, трапезы для монахов в праздники святителя;
- практика почитания памяти родителей святителя монахами Чудова монастыря;
- практика написания многочисленных небольших икон святителя по заказу Чудова монастыря;
- практика дарения этих икон людям от лица Чудова монастыря;
- практика дарения деревянных братин от лица Чудова монастыря;
- практика оформления места упокоения святителя;
- практика подношения царю святой воды и просфоры в праздники святителя;
- практика подношения царю икон святителя от лица Чудова монастыря;
- практика подачи царем большой милостыни монахам Чудова монастыря к празднику святителя;
- практика участия царя в трапезах в праздники святителя в Чудовом монастыре.

5. 6. Практики почитания преподобных Зосимы и Савватия в Соловецком монастыре в конце XV–XVI в.

На некоторые аспекты истории почитания преподобных Зосимы и Савватия Соловецких ранее уже обращалось внимание в литературе, при этом авторы использовали крайне узкий набор источников⁴⁶². Практики же почитания указанных святых в Соловецком монастыре конца XV–XVI в. ранее не привлекали внимания исследователей.

⁴⁶² Досифей, архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1836. Ч. 1–2. С. 54–55, 60–61, 64–67, 70, 78, 84; Ключевский, 1871. С. 198–203, 269–270, 327; Васильев, 1893. С. 115, 171; Голубинский, 1903. С. 83, 100; История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. СПб., 1899 (репринт 2004 г.). С. 22–23, 27–28, 30, 44–45, 47–48, 56; Клевцова Р.И. Почитание преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких // Макарьевские чтения. Канонизация святых на Руси. Можайск, 1998. Вып. 6. С. 155–167.

Истоки почитания преподобных Зосимы и Савватия были рассмотрены выше в начале этой главы⁴⁶³. Там было показано, что это почитание стало складываться вскоре после смерти того и другого подвижников между 1470 – началом 1480-х гг. Тогда над могилами святых были устроены гробницы-часовни с надгробными комплексами внутри и учрежден ритуал ежедневных посещений монастырской братией во главе с игуменом могил святых и поклонения им. Поэтому ниже мы сразу перейдем к рассмотрению интересующих нас практик.

В конце XV в. на Соловках иноком Досифеем создается Житие Зосимы и Савватия (далее в этом параграфе – Житие), литературно обработанное бывшим митрополитом Спиридоном-Саввой в 1503 г. После этого оно в различных списках начинает широко распространяться в России XVI в. Существенно указание Жития на то, что оно было написано по просьбе новгородского архиепископа Геннадия (1484–1504)⁴⁶⁴. По версии одного из ранних, но не первоначальных вариантов Жития⁴⁶⁵, тот же архиепископ ознакомился с ним и одобрил его⁴⁶⁶. Если дело обстояло именно так, то это означало фактическое признание церковью святости преподобных. Однако то, что запись об указанном одобрении отсутствует в двух наиболее ранних редакциях Жития⁴⁶⁷, придает ей характер поздней вставки, вероятно, предназначенной для подтверждения факта причисления соловецких подвижников к лику святых.

Важными источниками по данному вопросу являются рассказы о посмертных чудесах, содержащиеся в списках Жития. Будем далее в этом параграфе называть такие рассказы просто Чудесами. По наблюдениям С.В. Минеевой, состав этих Чудес формировался постепенно. Первые шесть из них присутствовали уже в варианте Жития 1503 г.; между 1504 и 1514 гг. добавились Чудеса с седьмого по десятое; между 1514 и 1526 гг. Житие пополнилось Чудесами с одиннадцатого по двадцать шестое; первой третью XVI в. датируются двадцать

⁴⁶³ См. также 26-й параграф 1-й главы настоящей работы.

⁴⁶⁴ Житие Зосимы и Савватия... С. 280.

⁴⁶⁵ Минеева С.В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 127.

⁴⁶⁶ Житие Зосимы и Савватия... С. 280–281.

⁴⁶⁷ Минеева. Т. 2. С. 201.

шестое и двадцать седьмое Чудеса; между 1526 и 1542 гг. записаны Чудеса с двадцать девятого по тридцать первое; тридцать второе и тридцать третье Чудеса отнесены к 1540-м годам; в 1548 г. добавились Чудеса с тридцать четвертого по сорок четвертое; во второй половине XVI в. зафиксированы Чудеса с сорок пятого по сорок седьмое⁴⁶⁸. Так что эти Чудеса отражают почитание преподобных в период с конца XV по вторую половину XVI столетия⁴⁶⁹.

В Житии описаны исцеления взрослых людей – от некоего душевного недуга⁴⁷⁰, от одержимостью бесами⁴⁷¹, от «фрянчуги»⁴⁷² (сифилиса⁴⁷³), от слепоты⁴⁷⁴, от зубной боли⁴⁷⁵, от травм и ран⁴⁷⁶, от других болезней⁴⁷⁷; и маленьких детей – от различных заболеваний⁴⁷⁸. Описаны даже случаи оживления мертвых⁴⁷⁹. Помогали преподобные и роженицам⁴⁸⁰. Короче говоря, преп. Зосима и Савватий предстают в Чудесах как весьма могущественные целители.

Согласно Чудесам, люди приходили в гробницы-часовни и молили Бога, Богородицу и соловецких святых о помощи. Причем чаще это происходило в гробнице преп. Зосимы⁴⁸¹. В частности, жаждавшие исцеления припадали к «гробам», то есть надгробиям святых⁴⁸², больных приводили к тем же гробам⁴⁸³, не способных ходить недужных приносили в гробницы и клали у гробов⁴⁸⁴.

В Чудесах обозначено, в каких формах выражалась благодарность людей за

⁴⁶⁸ Минеева С.В. Рукописная традиция жития... С. 254–288.

⁴⁶⁹ Чудеса Жития, относящиеся к XVII в. и к более позднему времени, в настоящей работе не рассматриваются.

⁴⁷⁰ Житие Зосимы и Савватия... С. 261–262; Минеева. Т. 2. С. 49–50.

⁴⁷¹ Житие Зосимы и Савватия... С. 262–268, 272–275; Минеева. Т. 2. С. 56, 57–59, 61.

⁴⁷² Житие Зосимы и Савватия... С. 268–269; Минеева. Т. 2. С. 56–57.

⁴⁷³ Житие и чудеса преподобных Зосимы... С. 281.

⁴⁷⁴ Житие Зосимы и Савватия... С. 275–276; Минеева. Т. 2. С. 59–60, 428.

⁴⁷⁵ Минеева. Т. 2. С. 431.

⁴⁷⁶ Житие Зосимы и Савватия... С. 269–270; Минеева. Т. 2. С. 269–270.

⁴⁷⁷ Минеева. Т. 2. С. 422, 438–439.

⁴⁷⁸ Житие Зосимы и Савватия... С. 264, 269–270; Минеева. Т. 2. С. 60–63.

⁴⁷⁹ Житие Зосимы и Савватия... С. 264, 269–270; Минеева. Т. 2. С. 54–55, 63–64.

⁴⁸⁰ Житие Зосимы и Савватия... С. 279; Минеева. Т. 2. С. 436–438.

⁴⁸¹ Житие Зосимы и Савватия... С. 256, 257, 261, 262, 267, 272, 273, 274, 275, 276; Минеева. Т. 2. С. 430, 438 – 439.

⁴⁸² Житие Зосимы и Савватия... С. 276; Минеева. Т. 2. С. 430, 438–439.

⁴⁸³ Житие Зосимы и Савватия... С. 274, 275.

⁴⁸⁴ Там же. С. 273.

помощь, оказанную им святыми, и то, что люди делали в надежде на эту помощь. Кроме молитв, обращенных к преподобным, они заказывали Соловецкому монастырю молебны им, помещали их иконы в своих домах, предпринимали богомольные путешествия на Соловки к гробам чудотворцев, посылали милостыню тому же монастырю, жертвовали ему землю, лошадей, строили храмы во имя Зосимы и Савватия⁴⁸⁵. Согласно Житию, среди монахов сформировалось устойчивое представление о том, что святые после смерти «духом» пребывают в монастыре⁴⁸⁶.

Характерной чертой нескольких рассказов о чудесах является то, что в них исцеления совершают не сами преподобные Зосима и Савватий, а обычные монахи Соловецкого монастыря, действовавшие от имени этих «своих» святых и по молитве к ним⁴⁸⁷. Выходит, по версии Чудес, некая часть святости преподобных и их способность совершать чудеса перешла на насельников этой обители. Вероятно, в какой-то мере соловецкие монахи воспринимались тогда как полномочные представители святых Зосимы и Савватия. Возможно, неслучайно в некоторых грамотах XVI в. вся братия Соловецкой обители называется святой⁴⁸⁸.

Да и Соловецкий монастырь в целом постепенно начинает отождествляться с преподобными Зосимой и Савватием, что свидетельствует о дальнейшем утверждении их культа. Этот процесс хорошо прослеживается по многочисленным дошедшим до нас актам. В них указанная обитель, с некоторыми вариациями, с середины XV до начала XVI в. именовалась, по имеющимся в ней храмам, либо монастырем «святого Спаса и святого Николы», либо «святого Спаса, и пречистые его матере святого Успения, и святого Николы», либо «святого Спаса и святей Богородицы», либо «святого Спаса»⁴⁸⁹. К 1519 г. относится первый акт, в котором к традиционному обозначению Соловецкого монастыря добавилось упоминание о чудотворцах. Знаменательно, что это проявилось в, казалось бы, далеком от

⁴⁸⁵ Там же. С. 257, 258, 267, 272, 277, 278; Минеева. Т. 2. С. 424–425, 428–430, 432, 433–435, 438.

⁴⁸⁶ Житие Зосимы и Савватия... С. 261, 262,

⁴⁸⁷ Там же. С. 277–279; Минеева. Т. 2. С. 60–61, 62–63.

⁴⁸⁸ АСМ 1479–1571 гг. / сост. И.З. Либерзон. Л., 1988. С. 33, 62, 92, 95, 120.

⁴⁸⁹ Грамоты Великого Новгорода... С. 151, 152, 154, 242, 246, 274, 296, 297–300, 306, 307, 311, 312; Акты 1479–1571 гг. С. 16, 17–20, 23, 28, 32, 33.

сакральной сферы документе, регулировавшем хозяйственные отношения между названным монастырем и крестьянами одной из поморских волостей. В данном источнике сказано: «И как Бог пошлет росол в том колодезе, ино великому Спасу на Соловки, и чюдотворцом, и игумену, и святой братьи...»⁴⁹⁰. Характерно, что имена чудотворцев здесь еще не названы. Сходная формула присутствует в акте 1533/34 г.⁴⁹¹ Очевидно, впервые имена святых в обозначение Соловецкого монастыря введены в грамоте 1543 г. В ней говорится о вкладе «Спасу, Пречистой и начальником соловецким Зосимы и Саватию...»⁴⁹². С 1548 г. в сходных формулах последние иногда фигурируют в качестве «великих» чудотворцев⁴⁹³. Надо полагать, столь значимое определение явилось знаком признания общероссийского статуса культа соловецких преподобных на церковном соборе 1547 г.⁴⁹⁴ В дальнейшем их имена становятся почти обязательным элементом развернутых обозначений указанной обители в различных актах вплоть до конца XVI в.⁴⁹⁵ Следовательно, в середине – второй половине XVI в. Соловецкий монастырь и соловецкие святые в сознании людей того времени отождествлялись.

Значительную ценность для понимания того, как в обители осуществлялась визуальная репрезентация культа преподобных, представляют пять описей Соловецкого монастыря 1514, 1549, 1570, 1582 и 1597 гг.⁴⁹⁶ (далее в этом параграфе – Описи 1514, 1549, 1570, 1582 и 1597 гг.). Ими, в частности, зафиксирована история оформления мест упокоения подвижников или их надгробные комплексы.

Как мы помним, впервые эти комплексы были описаны в Житии. Следующий этап в развитии надгробного комплекса преп. Зосимы зафиксирован Описью 1514 г. Согласно этому источнику, «нагробница», т. е. надгробие Зосимы, была «оболочена камочкою». Кроме того, на «нагробнице» имелся покров «отлас

⁴⁹⁰ АСМ 1479–1571 гг. С. 34.

⁴⁹¹ Там же. С. 45.

⁴⁹² Там же. С. 62.

⁴⁹³ Там же. С. 87, 100, 191, 239.

⁴⁹⁴ См. напр.: ААЭ. Т. 1. № 213. С. 203.

⁴⁹⁵ АСМ 1479–1571 гг. С. 73, 84, 92, 100, 104, 105, 115–117, 120, 124, 134 и др.; АСМ 1572–1584 гг. С. 5, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 23, 26, 27, 33, 40, 41, 45, 46, 50, 55, 56, 60, 62, 63, 64, 82, 83, 87, 105, 111 и др.

⁴⁹⁶ ОСМ.

полосат». Над гробом тогда располагались многочисленные иконы, 11-фигурный деисус, несколько икон Богоматери, большая икона Спаса, праздники, а также большая икона, название которой в документе не обозначено⁴⁹⁷. Вероятно, это был образ самого преп. Зосимы.

Загадкой Описи 1514 г. является то, что в ней отсутствует указание на наличие в монастыре гробницы и надгробного комплекса преп. Савватия, тогда как в Житии эта гробница фигурирует неоднократно⁴⁹⁸. Перед нами очевидное противоречие между показаниями источников. Казалось бы, Опись представляет собой более надежный источник, чем Житие. Но если это так, то тогда бы пришлось предположить маловероятное: что в Соловецком монастыре вплоть до 1514 г. отсутствовал более или менее развитый культ преп. Савватия. Не согласуется с данным предположением и наличие в Описи 1514 г. упоминаний о двух иконах с изображением преп. Савватия. Строго говоря, в Описи 1514 г. не сказано ни одного слова и о гробнице-склепе Зосимы. Если воспринимать сведения этого источника буквально, то может показаться, что все перечисленные выше сакральные предметы над могилой преп. Зосимы в 1514 г. находились под открытым небом. И только читая Житие, мы догадываемся об их месторасположении в специальном здании — гробнице.

В Житии гробницы-часовни преп. Зосимы и Савватия обозначены столь необычно конкретно, что указано даже расстояние между ними — «ступеней» (шагов) «яко четыре десять»⁴⁹⁹. Трудно представить, чтобы это было просто выдуманно. И необъяснимы мотивы такой выдумки. По-видимому, гробница и надгробный комплекс преп. Савватия все-таки тогда существовали, но оказались не зафиксированы Описью 1514 г. Ошибки в русских описях XVI–XVII вв., по нашим наблюдениям, – не столь уж редкое явление.

В данной связи следует обратить внимание на имеющуюся в Описи 1514 г. запись, которая расположена между окончанием описания имущества Никольской

⁴⁹⁷ ОСМ. С. 33.

⁴⁹⁸ Житие Зосимы и Савватия... С. 249, 261, 264, 267, 272, 274.

⁴⁹⁹ Там же. С. 267.

церкви и началом описания надгробного комплекса преп. Зосимы: «Да икона образ Саватей, да Василей писаны на золоте трех пядей»⁵⁰⁰. Опись 1514 г. не указывает, в каком помещении находилась эта икона. Однако Опись 1549 г. икону с таким же названием отмечает и помещает ее в состав надгробного комплекса преп. Савватия⁵⁰¹. Не свидетельствует ли все это в пользу предположения, что в дошедший до нас вариант Описи 1514 г. по каким-то причинам не включили описание почти всего надгробного комплекса преп. Савватия за исключением упомянутой иконы?

В Описи 1514 г. зафиксированы иконы и другие сакральные произведения с различными изображениями преп. Зосимы и Савватия, находившиеся не только у упомянутых мест упокоения. Рассматривая, где и в каком контексте располагались эти произведения, можно более отчетливо представить характер и эволюцию почитания преподобных.

Согласно Описи 1514 г., одна пядничная, то есть совсем небольшая икона Зосимы и Савватия имела в Успенской церкви, отмечена также икона Савватия и Василия, но место ее расположения ясно не обозначено. Столь же неопределенно описана икона, вероятно, с образом Зосимы, находившаяся на его гробнице⁵⁰². Важна первая из упомянутых икон. Она обозначает уже тогда складывавшееся представление о некоем единстве этих двух святых. И при всем том в главном храме монастыря, Преображенском соборе, не было ни одной иконы преподобных. Данные факты свидетельствуют, что во время составления Описи 1514 г. почитание св. Зосимы и Савватия в Соловецкой обители находилось еще на начальной стадии своего становления. Не случайно их иконы монахи решились поместить лишь во второстепенных церквях своего монастыря, но не в главном его храме.

Во многом иную картину рисует нам Опись 1549 г. Теперь в одном из наиболее значимых мест интерьера Преображенского собора – в местном ряду его

⁵⁰⁰ ОСМ. С. 33.

⁵⁰¹ Там же. С. 45.

⁵⁰² Там же. С. 31, 33.

иконостаса – располагалась, очевидно, большая житийная икона Зосимы и Савватия, в том же храме были выносная и пядничная иконы с изображениями преподобных. В местном ряду иконостаса Успенской церкви находилась большая икона Николы Чудотворца, Зосимы и Савватия и пядничная икона преподобных в алтаре. В монастырской трапезной палате была икона Богоматери Одигитрии с Зосимой и Савватием на полях. В келарской палате также имелся пядничный образ соловецких чудотворцев⁵⁰³. В Никольской церкви их икон тогда не отмечено.

Значительно более развитым, чем раньше, в 1549 г. было оформление интерьеров гробниц преподобных. Важнейшие места в той и другой занимали большие житийные иконы Зосимы и Савватия. Кроме того, в сенях каждой из гробниц находилось по одной иконе Богородицы с расположенными по бокам изображениями соловецких чудотворцев⁵⁰⁴.

Описью 1549 г. надежно зафиксированы интересующие нас надгробные комплексы. При некоторых различиях в главных своих элементах они подчеркнута схожи. Их составляли иконы Иисуса Христа и Богоматери, многофигурные деисусные чины, а непосредственно на раках располагались, очевидно, в горизонтальном положении, наподобие крышек, иконы преподобных. Кроме того, на раке преп. Зосимы находилось два покровра. В каждом из комплексов важнейшее место занимала икона, на которой были изображены преп. Зосима и Савватий в житии. Данные иконы, надо полагать, почти не отличались по своей иконографии. Важно подчеркнуть, что это были именно житийные иконы. Следовательно, людям того времени было важно не только просто молиться у могил святых, но и лицезреть зримое повествование об их житии.

Выделенность и значимость указанных житийных икон была особо подчеркнута. Во-первых, только они помещались в специальных киотах. Во-вторых, только перед ними горели свечи. В-третьих, та и другая имели одинаковые весьма значительные вертикальные размеры в 8 пядей⁵⁰⁵ (около 168–176 см⁵⁰⁶).

⁵⁰³ Там же. С. 39, 42–43.

⁵⁰⁴ Там же. С. 44–45.

⁵⁰⁵ Там же. С. 44–45.

⁵⁰⁶ Соловецкая пядь равнялась 21–22 см (Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря... С.

Такие иконы в первую очередь приковывали к себе внимание молящихся.

Чтобы приблизиться к пониманию идейной программы этих комплексов, следует вспомнить, что в предшествовавшем надгробном комплексе преп. Зосимы 1514 г. ничто не напоминало о преп. Савватии. Следовательно, тогда почитание преп. Зосимы осуществлялось относительно независимо от почитания преп. Савватия. Между тем Житие как бы предрасполагало к выработке некоего двуединого культа. Однако такая выработка произошла лишь ко времени составления Описи 1549 г. Теперь всякий молившийся у раки св. Зосимы, глядя на упомянутую житийную икону соловецких чудотворцев, сразу же вспоминал и о св. Савватии. А у раки последнего — молитвенно вспоминал о св. Зосиме. Таким образом, рассмотрение истории данных надгробных комплексов позволяет увидеть, как и когда происходило формирование двуединого культа соловецких чудотворцев.

В службах Зосиме и Савватию также подчеркивается двуединство их культа. В частности, это выражено в том, что они называются двоицей присноблаженной или двоицей богоугодной⁵⁰⁷.

Как видим, по сравнению с описанной выше ситуацией 1514 г., ко времени составления Описи 1549 г. почитание преподобных достигло гораздо большего развития. Если в 1514 г. тенденция к объединению их культов лишь наметилась, то теперь она обрела вполне отчетливое оформление, выражавшееся многочисленными иконами, на которых святые были изображены рядом друг с другом. Появление в монастыре к 1549 г. трех житийных икон свидетельствует о повышении интереса насельников обители и, вероятно, прибывавших в нее богомольцев к жизнеописаниям «начальников соловецких». Значит, людям того времени было важно не только молиться этим святым, читать или слушать их Жития, а и представлять его в зримых образах. Житийные циклы упомянутых икон вполне отвечали этой потребности приверженцев культа преподобных. Надо

12).

⁵⁰⁷ РГБ. Ф. 304.І. № 622. Л. 20–20 об., 24 об., 30 об., 173–173 об., 176 об., 184 об., 185–185 об., 186 об., 187.

представить, сколь внимательно приходилось вчитываться в Житие тем, кто разрабатывал иконографию названных циклов. Вероятнее всего, это делали совместно представители Соловецкого монастыря и художники.

Названных святых, как мы помним, часто изображали рядом с Богородицей, что еще более повышало значение их культа.

Не менее существенной чертой последнего являлось то, что иконы Зосимы и Савватия находились в большинстве наиболее значимых мест монастыря и в двух важнейших его храмах, и в гробницах святых, и в трапезной палате, и даже в келарской. Такое размещение явно имело программный характер. Образа соловецких святых как бы призваны были постоянно сопровождать всякого находящегося в монастыре. Они создавали своего рода эффект постоянного присутствия в нем преподобных. О том же вполне определенно говорится и в их Житии⁵⁰⁸.

Разработка иконографии упомянутых житийных циклов свидетельствует, что в монастыре происходило активное осмысление житий «своих» святых. На основе этого осмысления, вероятно, и сложилось подобие программы размещения их икон в обители.

В 1566 г. мощи преп. Зосимы и Савватия были извлечены из старых гробниц, положены в новые деревянные резные золоченые раки и перенесены в посвященный этим святым придел каменного Преображенского собора Соловецкого монастыря. Здесь обе раки были поставлены одна подле другой в специально устроенных нишах-аркосолиях южной стены. Образовался фактически единый надгробный комплекс преп. Зосимы и Савватия. По сообщению «Соловецкого летописца», в том же году монастырские старцы «ездили ко государю к Москве с мощами чудотворцовыми и з святыми водами»⁵⁰⁹.

В еще более чеканные формулы отлились представления, бытовавшие на Соловках, о значимости преподобных и о их предназначении

Из «Слова похвального» на перенесение мощей Зосимы и Савватия в 1566 г.

⁵⁰⁸ Житие Зосимы и Савватия... С. 256–257, 261, 262, 267–269.

⁵⁰⁹ Соловецкий летописец конца XVI в. С. 236.

явствует, что преподобные были призваны постоянно покровительствовать соловецким монахам и защищать их: «на всяко убо время и лето приходя к нам, и духом заступая и сохраняя нас от видимых и невидимых врагов наших»⁵¹⁰. О преподобных с гордостью говорится, что они «наша похвала и наша слава, обитель ваша святая славится вашим наречением во всех концах русские земля»⁵¹¹.

Наконец, в молитвенном обращении к святым выражается вера в их практически неограниченные возможности помогать людям и исцелять их: «Но, о священнии отцы наши, Зосима и Савватие, молим вас: испросите смирение миру, сирым будите помощницы, алчущим питатели, скорбным утешители, и поборники старости подпор, юным наказатели, пленным свободители, и всем недужным даруете здравие, слепым просвещение, бесных исцеляете, прокаженных очищаете, хромым даете хождение, глухим слышание, немощующим глаголение, разслабленным стягнутие, и всем нам подайте, еже ко спасению прошение, иже во храм ваш приходящим и память вашу с верой празднующим, сохраните и соблюдайте всякого навета вражия ненаветны!»⁵¹².

Новый двуединый надгробный комплекс фиксируют Описи Соловецкого монастыря 1570, 1582 и 1597 гг.⁵¹³

В данном комплексе отсутствовали упомянутые выше житийные иконы преподобных. Но зато житийные сцены стали украшать их раки. Таким образом, зримый рассказ о подвигах святых как бы перешел с икон на раки. Согласно Описи 1582 г., «пред ракою» Зосимы находился «образ Зосимы чудотворца в киоте на золоте», а «пред ракою» Савватия — «образ Саватия чудотворца на золоте». «Да у чудотворцов Зосимы и Саватия раки резь з деянием золочены. А над раками чудотворцов образы створчятые Зосима и Саватие на золоте. А на чудотворцах покровы камкасей шелк багров да черн».

⁵¹⁰ Месяца августа в 8 день, память иже во святых отца нашего Емелиана, епископа Кизику. На освящение церкви и на пренесение честных мощей преподобных и богоносных отец наших, Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцов, в лето 7074, слово похвально, благослови отче. // Православный собеседник. Казань, 1859. Ноябрь. С. 305.

⁵¹¹ Там же. С. 309.

⁵¹² Там же. С. 312.

⁵¹³ ОСМ. С. 65–68, 98–100, 134–135.

В промежутке между аркосолиями, в которых находились раки, располагалась «пядница большая чудотворцы Зосима и Саватей под окладом золочена. Да на той же цке в облаце Пречистые Воплощение». Икона была богато украшена «венцами сканными золочеными», жемчугом, гривнами и имела подвесную пелену «камька червьчята, а на пелене крест серебрян золочен в дробницах, а около обложен камкою желтою. Да над тем же образом два образа», Богоматери и св. Николы Чудотворца, оформленные окладами и другими дорогими украшениями. «Да над чудотворцы над раками деисус — пять пядниц под окладом золочены: Спасов образ и Пречистые, и Иван Предтеча, и Иван Богослов, и Иван Златауст. А венцы у них у всех сканные золочены с финифтом. Да в том же деисусе дванадесять праздников, да дванадесять пророков под окладом золочены. А венцы у всех пророков сканные золочены с финифтом. Да под деисусом пять пядниц на золоте. Да складни Шестодневец, и все святые на золоте же». Здесь же над раками имелся еще один «деисус на золоте, на пяти цках, и праздники и пророки». А также «образ Воскресение Христово трипядной же на золоте. Да образ трипядной же на золоте Деяния и мучения апостольская. Да на той же цки во облаце Спасов образ Ветхий деньми в силах. Да над ними деисусец малой на полотенцах в семи цках, а по полям резь золочена». Здесь же имелось и несколько створчатых складней. «Да наверх тех всех образов 15 пядниц на золоте и на левкасе в тяблех»⁵¹⁴. Ко времени составления Описи 1597 г. перед раками чудотворцев появилась «лампада серебряна, а по краю резь золочена. Даяние Дмитрея Ивановича Годунова»⁵¹⁵.

Все вышеперечисленные иконы, очевидно, располагались на относительно небольшой южной стене придела. Можно представить, что она буквально сплошь была покрыта этими многочисленными образами, среди которых выделялись два комплекса в виде небольших иконостасов.

Итак, мы проследили историю интересующих нас надгробных комплексов на протяжении более ста лет их существования и увидели как происходило нарастание

⁵¹⁴ Там же. С. 98–100.

⁵¹⁵ Там же. С. 135.

богатства и разнообразия элементов в их составе. Если в первое время (конец XV в.) над раками святых находились лишь свеча и две иконы, Иисуса Христа и Богоматери, то в начале XVI в. на раке Зосимы уже был покров, а около нее располагалось 17 икон, включая деисусный чин. К середине же XVI в. иконы стали исчисляться десятками, и среди них центральное место занимали житийные иконы Зосимы и Савватия.

Сходная ситуация сохранилась и тогда, когда надгробный комплекс Зосимы был объединен в 1566 г. с соответствующим комплексом Савватия. Только в этом едином комплексе, кроме других икон, существовал еще трехъярусный иконостас, состоявший из деисусного, праздничного и пророческого чинов. Кроме того, к многочисленным иконам и другим элементам их убранства в конце XVI столетия добавились великолепные шитые в Москве лицевые покровы⁵¹⁶.

Встает вопрос: чем был обусловлен выбор именно этих икон для оформления надгробного комплекса? Ответ обнаруживается в уже цитированной выше главе из Жития. Создатели первого надгробного комплекса преп. Зосимы молят этого святого о заступничестве за них перед Богом и Богоматерью. Именно этой молитвой и обусловлен выбор первых икон — Иисуса Христа и Богоматери — для оформления данного надгробного комплекса.

Важно подчеркнуть, что вера в особое заступничество местных святых, ясно выраженная в процитированном фрагменте Жития, для XV–XVI вв. вовсе не нова. На русской почве она восходит еще к XI в. и со всей определенностью выражена уже в Сказании о Борисе и Глебе⁵¹⁷. В свою очередь как эта, так и другие подобные молитвы, обращенные к гробницам святых, надо полагать, восходят к следующему тексту шестого деяния Седьмого Вселенского собора в Никее: «Будем же ныне все делать со страхом Божиим, прося ходатайства непорочной Владычицы нашей, воистину Богородицы и Приснодевы Марии, святых ангелов, и всех святых; будем лобызать честные останки их для того, чтобы получить от них освящение. Таким

⁵¹⁶ Маясова Н.А. Древнерусское лицевое шитье из ризницы Соловецкого монастыря // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. М., 2003. Вып. 17. С. 73–92.

⁵¹⁷ Сказание о Борисе и Глебе. С. 348–351.

образом мы соделаемся готовыми на всякое дело благое во Христе Иисусе Господе нашем...»⁵¹⁸.

Возвращаясь к истории надгробных комплексов преподобных Зосимы и Савватия, мы видим постепенное разворачивание идеи данной молитвы и заступничества святого за живых перед Богом. Не сразу, но достаточно скоро появились в указанных комплексах иконы Савватия и Зосимы. Первоначально находившиеся там иконы Иисуса Христа и Богородицы как бы «разворачиваются» сначала в деисусный чин, а он, в свою очередь, разрастается в целый иконостас, проникнутый той же идеей молитвенного предстояния святых Богу, просящих Его о милости к людям. Ту же идею молитвенного обращения к святому и через него к Богу выражало, конечно, и возжигание перед ракой свечей и лампад. Тот же смысл, очевидно, несли в себе и изображения святых на покровах и крышках рак. Не случайно на всех ранних покровах и крышках рак святые изображаются не усопшими, а живыми — с открытыми глазами — и, так сказать, «стоячими»⁵¹⁹: к святому обращались с молитвами «яко к живу»⁵²⁰. Наконец, подчеркнутое богатство оформления надгробного комплекса должно было восприниматься либо в качестве ответного подношения святому за его молитву и помощь, либо с надеждой на такую молитву и помощь в будущем.

Конечно, основные принципы, определившие облик надгробных комплексов преп. Зосимы и Савватия, возникли не на Соловках, а были порождены более или менее общими представлениями людей того времени о том, как должно быть оформлено место упокоения святого⁵²¹. Своеобразие же рассмотренных надгробных комплексов заключалось в их зримом двуединстве, идея чего была выработана между 1514 и 1549 гг.

Завершив рассмотрение истории надгробных комплексов преподобных, вернемся к показаниям последних трех описей XVI в.

⁵¹⁸ Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1873. Т. 7. С. 580.

⁵¹⁹ Ср.: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 212–214.

⁵²⁰ Житие Зосимы и Савватия... С. 256.

⁵²¹ См.: Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 533–552.

Опись 1570 г., зафиксировавшая состояние монастыря после сооружения в камне двух его важнейших храмов – Успенской церкви с трапезной (1552–1557) и Спасо-Преображенского собора (1558–1566) – показывает, что многие тенденции в организации почитания Зосимы и Савватия получили дальнейшее развитие.

Сказанное прежде всего касается принципа размещения икон преподобных в наиболее значимых местах обители. Действительно, в собственно Спасо-Преображенском соборе их большой житийный образ присутствовал тогда в южной части местного ряда иконостаса⁵²². В северной части того же местного ряда оба преподобных были представлены на одной иконе вместе с другими святыми. Над местным рядом данного иконостаса располагался пядничный ряд, состоявший из многочисленных небольших икон. Среди них было семь образов Зосимы и Савватия. В соборе также хранились два сударя и хоругвь, среди вышитых образов на которых числились и преподобные. В местном ряду иконостаса придела Архангела Михаила находилась большая икона преподобных. Они были изображены еще на двух иконах придела⁵²³. Кроме того, в нем хранился богато украшенный «образ Пречистые Одигитрие, Саватей чудотворец привез на Соловки»⁵²⁴, который, как видим, почитался тогда в монастыре в качестве реликвии, связанной с преп. Савватием.

Разумеется, идеей почитания преподобных особо было проникнуто убранство посвященного им придела собора. Кроме описанного выше надгробного комплекса в местном ряду иконостаса придела было три иконы с их изображениями. Из них ближе всего к ракам располагалась большая икона с изображением в среднике Богоматери, обращенной в молитве к Спасу в облаках, и молящихся перед ней Зосимой с Савватием. Средник окружали клейма жития преподобных⁵²⁵.

Две подобные по иконографии иконы, происходящие из Соловецкого

⁵²² Овчинникова Е.С. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами из собрания Государственного Исторического музея // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов / под ред. Д.С. Лихачева. М., 1980. С. 293–307.

⁵²³ ОСМ. С. 55, 58, 60, 62, 74–75.

⁵²⁴ Там же. С. 62.

⁵²⁵ Там же. С. 65–66.

монастыря, сохранились. Надписи на них свидетельствуют, что они обе были созданы в 1545 г. по заказу соловецкого игумена Филиппа Колычева⁵²⁶. В очень похожих друг на друга средниках этих икон мы видим условно изображенные остров с Соловецким монастырем. Перед последним представлена Богоматерь, молящаяся Иисусу Христу, находящемуся в небесах. К Богоматери обращены в молитве стоящие преп. Зосима с Савватим и группа коленопреклоненных монахов, очевидно, соловецких. Здесь с предельной наглядностью выражена одна из центральных идей эпохи: заступничества местных святых за людей перед Богородицей, и моление ее за них перед Христом. Вот эта иерархия молений особенно была присуща русской религиозности XVI в.⁵²⁷ Наличие же изображений обычных монахов свидетельствует, что они, как было показано выше, считались тогда полномочными представителями преподобных в деле моления о помощи людям у Богоматери и Бога.

Среди четырех верхних приделов собора только в одном посвященном Иоанну Лествичнику, имелась небольшая икона преподобных⁵²⁸. Кроме, очевидно, старого образа Николы, Зосимы и Савватия в местном ряду иконостаса Успенской церкви появилась икона Зосимы. В приделе Иоанна Предтечи отмечена большая икона преподобных. Их образ находился на центральном столпе трапезной палаты, а в ее паперти – икона Одигитрии с Зосимой и Савватием. В Никольской церкви, как и раньше, образов соловецких подвижников не существовало. Но зато над главным входом в монастырь (Святыми воротами) к 1570 г. появилась большая икона высотой в 10 пядей (210–220 см) «Пречистые образ с чудотворцы в деянье». Рядом с ней стояла такая же по высоте икона Страшного суда. Надо полагать, это соседство призвано было напоминать всем входящим в монастырь, что важнейшим условием спасения в загробной жизни является молитва преп. Зосиме и Савватию,

⁵²⁶ Маясова Н.А. Памятник с Соловецких островов.. С. 7; Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог... С. 66–69.

⁵²⁷ Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря... С. 65; Мельник А.Г. Фреска над гробницей преподобных Феодора и Павла в соборе ростовского Борисоглебского монастыря // От средневековья к новому времени. Сб. статей в честь Ольги Андреевны Белобровой. М., 2006. С. 363.

⁵²⁸ ОСМ. С. 69.

которую они передадут Богородице, а та, в свою очередь, – Иисусу Христу. На «малых» монастырских воротах кроме других икон находился образ «Пречистые Воплощение с чудотворцы»⁵²⁹. Под последними, надо полагать, понимались Зосима и Савватий.

Как видим, теперь образы Зосимы и Савватия не только как бы сопровождали людей внутри монастырского пространства и маркировали пункты перехода между ним и внешним миром. Еще более, чем в 1549 г., к 1570 г. упрочилась связь культов преподобных и Богоматери.

Те же идеи продолжали развиваться и в последующем, что демонстрирует Опись 1582 г. Особенно это касается интерьера Преображенского собора. Теперь в северной части местного ряда его иконостаса присутствовала большая икона «Зосимы и Савватия в молении з деянием, окладной, семипядной, золочен. Да на той же цки в молении Пречистая, а перед нею во облаце Спасов образ». В южной части того же ряда по-прежнему находилась житийная икона преподобных. Над местными иконами к нижнему тяблу иконостаса по обе стороны от царских врат крепилось восемь пядничных икон Зосимы и Савватия и еще два образа, на которых они были изображены на полях икон Богоматери. К 1582 г. на то же тябло был перенесен из придела Зосимы и Савватия упоминавшийся выше «образ Одегитрие чудотворцов Саватиев». Его поместили в особо почетном месте – у самых царских врат. На его окладе имелись изображения соловецких подвижников. Они же были представлены на большой «осмипядной» иконе в молении у ног Спаса южного столпа храма и на иконах северной его стены⁵³⁰. Человек того времени, оказавшийся в подкупольной зоне собора, был буквально окружен образами соловецких чудотворцев.

В приделах собора и Успенской церкви ситуация с размещением икон Зосимы и Савватия, зафиксированная Описью 1570 г., к 1582 г. принципиально не изменилась. Исчез только их пядничный образ из придела Иоанна Лествичника. В приделе Иоанна Предтечи появилась пядничная икона преподобных. Изображения

⁵²⁹ Там же. С. 73.

⁵³⁰ Там же. С. 87–97.

их присутствовали здесь и на киоте иконы Богоматери в соседстве со святыми Сергием Радонежским и Александром Свирским. Имелись различные иконы с изображением преподобных в трапезной, ее паперти и крыльце. На Святых воротах в 1582 г. находились иконы: «местная большая одиннадцатипядная на золоте Пречистая, чудотворцы в молении во обители з деянием, а во облаце Спасов образ», Страшного суда «одиннадцатипядная» и деисусный чин⁵³¹.

Отмеченные тенденции еще более четко обозначились в Описи 1597 г. К старым иконам, отмеченным в храмах монастыря предшествующей Описью, к 1597 г. прибавились следующие. В местном ряду иконостаса Преображенского собора – еще один их житийный образ. Иконы с изображениями Зосимы и Савватия теперь украшали, кроме нижнего иконостасного тябла, оба подкупольных столпа, северную стену храма, его паперть и крыльцо. В паперти придела Зосимы и Савватия к 1597 г. возникла икона «Зосимы и Саватая в молении перед Пречистою з деянием во обители, а перед Пречистою во облаце Спасов образ», в Успенской церкви – большая икона преподобных, на центральном столпе трапезной – икона Одигитрии, Зосимы и Савватия⁵³².

Некоторые из рассматриваемых Описей обозначают характерную практику мемориализации памяти о преп. Зосиме и Савватии. Имеется в виду почитание в Соловецком монастыре вещей-реликвий, связывавшихся с именами этих подвижников. В Описи 1514 г. фигурирует «Псалтыря Изосимовская следованьем»⁵³³, что, вероятно, означало – Псалтырь, принадлежавшая преп. Зосиме. Но данная книга вряд ли тогда воспринималась как реликвия, поскольку при описании ряда других книг в Описи 1514 г. также указывались имена их прежних владельцев⁵³⁴, тем более что Опись 1549 г. ничего не говорит о каких-либо вещах-реликвиях⁵³⁵.

Только в Описи 1570 г. впервые встречается указание на действительное

⁵³¹ Там же. С. 98–104.

⁵³² Там же. С. 117–139.

⁵³³ Там же. С. 34.

⁵³⁴ Там же. С. 34–35.

⁵³⁵ См.: Там же. С. 39–52.

почитание таких реликвий. В частности, речь идет об иконе, находившейся в приделе Архангела Михаила, которая была описана в этом документе следующим образом: «Пречистые Одигитрие, Саватей чудотворец привез на Соловки обложена серебром, золочена скань, а около скани сажена жемчюгом. А венцы обложены серебром, золочены, а в венцах четыре камени яхонты черлены да шесть жемчюгов, а поля обложены серебром, позолочены. Да во облаце Троица, да по сторонам Никола чудотворец, да Филип апостол, да чудотворцы Изосима и Саватей, а венцы у них сканью»⁵³⁶. Из Описи 1582 г. следует, что Троица и все эти святые были представлены на киоте, в котором находилась упомянутая «Одигитрия»⁵³⁷. В Описи 1570 г. отмечены также «ризы чудотворцовы Зосимы полотняные, а ожерелье камка голуба»⁵³⁸.

Итак, Описи 1549 и 1570 гг. обозначили промежуток времени, когда в Соловецком монастыре оформилась практика почитания вещей-реликвий, якобы принадлежавших святым Зосиме и Саватю. Этот вывод подтверждается следующей записью на упоминавшейся выше «Псалтири Зосимы», сделанной почерком середины XVI в.: «Сиа святаа книга псалтырь с следованиемъ Зосимы чудотворца соловецкаго, а правил по ней правило сам Зосима чудотворец, и ис казны ее не давати никому, дръжати по келиам, кроме игуменова благословения»⁵³⁹.

В Описи 1582 г. зафиксированы и «образ Одигитрие чудотворцов Саватиев» и «ризы чудотворца Зосимы»⁵⁴⁰. Опись 1597 г. умолчала об иконе Одигитрии Саватия, но отметила ризы Зосимы и «Псалтырь чудотворца Зосимы»⁵⁴¹.

Названные пять Описей позволяют представить динамику нарастания количества икон Зосимы и Саватия в Соловецком монастыре на протяжении почти всего XVI в. По Описи 1514 г. таких икон числилось 2 или 3, по Описи 1549 г. – 15, по Описи 1570 г. – 30, по Описи 1582 г. – 37 и по Описи 1597 г. – 47. Фактически

⁵³⁶ Там же. С. 62.

⁵³⁷ Там же. С. 90.

⁵³⁸ Там же. С. 79.

⁵³⁹ Там же. С. 212.

⁵⁴⁰ Там же. С. 90, 112.

⁵⁴¹ Там же. С. 148, 158.

же подобных икон, вероятно, тогда в каждом случае было больше, ведь эти источники не фиксировали иконы в монашеских кельях и в деисусных чинах храмовых иконостасов. И в кельях, и в деисусах могли быть образа преподобных.

Ни один другой русский святой не был представлен в Соловецком монастыре XVI в. на столь значительном количестве икон⁵⁴². Это, кроме всего прочего, красноречиво свидетельствует, что соловецкие чудотворцы почитались в указанной обители больше, чем любой другой русский подвижник благочестия. Подобным же образом в отношении «своих» святых поступали и в других российских монастырях того времени⁵⁴³.

Одна из практик рассматриваемого культа заключалась в том, что Зосиму и Савватия изображали рядом с Иисусом Христом, Богородицей и другими святыми. Таким сближением в то время, очевидно, стремились визуально выразить идею близости соловецких подвижников, с одной стороны, к Богу и Царице небесной, с другой – к избранным святым в совместном молении за людей перед Спасом или Богородицею.

Опись 1514 г. называет только одну икону, отражавшую данную практику⁵⁴⁴. По сведениям следующих Описей, количество подобных образов в монастыре от середины к концу XVI в. неуклонно возрастало. Чаще всего Зосиму и Савватия изображали близ Богородицы – либо в молении перед ней, либо рядом с ней, либо на полях ее икон⁵⁴⁵. Несколько реже на иконах преподобные представляли перед Спасом – либо рядом с ним, либо в молении⁵⁴⁶.

С какими же подвижниками благочестия соседствовали соловецкие чудотворцы на иконах и других сакральных предметах? Это общехристианские и русские святые. К первым из них относятся Василий Великий⁵⁴⁷, Василий

⁵⁴² См. 3-й параграф 4-й главы настоящей работы.

⁵⁴³ См. 4-ю и 5-ю главы настоящей работы.

⁵⁴⁴ ОСМ. С. 33.

⁵⁴⁵ Там же. С. 43, 44, 45, 61, 65, 66, 91, 93, 97, 102, 103, 124, 125, 129, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140.

⁵⁴⁶ Там же. С. 90, 96, 102, 124, 125, 126, 126, 127, 128, 138, 140.

⁵⁴⁷ Там же. С. 74.

преподобный⁵⁴⁸, Даниил пророк⁵⁴⁹, Иоанн Предтеча⁵⁵⁰, Никола Чудотворец⁵⁵¹, Стефан архидиакон⁵⁵², Филипп апостол⁵⁵³; ко вторым – Александр Свирский⁵⁵⁴, Алексей митрополит⁵⁵⁵, Димитрий Прилуцкий⁵⁵⁶, Иоанн Новгородский⁵⁵⁷, Кирилл Белозерский⁵⁵⁸, Никита Новгородский⁵⁵⁹, Сергей Радонежский⁵⁶⁰. Чаще всего Зосиму и Савватия изображали рядом с Николой Чудотворцем, как самым значимым в Соловецком монастыре и России общехристианским святым⁵⁶¹.

Для раскрытия избранной темы важны свидетельства так называемых богомольных грамот XVI в., которые писались от лица церковных иерархов или самого царя в монастыри с просьбой молить Бога, Богоматерь и святых, чтобы они помогли государю в его военных действиях против иноземных противников и защитили православных христиан и Россию.

Известны подобные грамоты, адресованные Соловецкому монастырю в 1577, 1579, 1580, 1581 гг.⁵⁶² Одна из них, составленная во время войны России с Польшей в 1580 г., отчетливо характеризует отношение Ивана Грозного к преподобным Зосиме и Савватию и к роли соловецких монахов, призванных молить этих «своих» святых, Богоматерь и Бога о помощи царю и его державе:

«От царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руси, в нашу богомолью во обитель Изосимы и Саватия Соловецких чудотворцов, богомольцу нашему игумену Варламу с братиею. Здеся на нас идет недруг наш литовский король со

⁵⁴⁸ Там же. С. 33, 45, 66, 95, 130.

⁵⁴⁹ Там же. С. 71.

⁵⁵⁰ Там же. С. 58, 96, 102, 128, 140, 147.

⁵⁵¹ Там же. С. 43, 58, 70, 90, 102 – 103, 122, 136, 138, 139, 140.

⁵⁵² Там же. С. 58, 128.

⁵⁵³ Там же. С. 90, 122.

⁵⁵⁴ Там же. С. 58, 102, 125, 138.

⁵⁵⁵ Там же. С. 58.

⁵⁵⁶ Там же. С. 58.

⁵⁵⁷ Там же. С. 75, 147.

⁵⁵⁸ Там же. С. 121.

⁵⁵⁹ Там же. С. 58.

⁵⁶⁰ Там же. С. 102, 121, 138.

⁵⁶¹ Мельник А.Г. Почитание избранных общехристианских святых в Соловецком монастыре в середине XV–XVI в. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2014. Вып. 13. С. 49–57.

⁵⁶² ААЭ. Т. 1. № 297. С. 360–361, № 302. С. 368, № 306. С. 371, № 311. С. 375.

многими силами, а мы к нему посылали о миру и с покорением, и он с нами мириться не хочет, а на нашу землю идет ратью. И вы б пожаловали молили Господа Бога и пречистую Богородицу и великих чудотворцов Саватая и Зосиму и всех святых, чтоб Господь Бог отвратил праведный гнев, движущийся на ны, и православнаго христианства державу сохранил мирну и целу, недвижиму и непоколебиму, а православному б христианству победы дал на вся видимые и невидимые враги. А мы вам, богомольцом своим, челом бьем; а милостины есми к вам послали двадцать рублей денег. Писан на Москве, лета 7088 августа во 2 день»⁵⁶³.

Пожалуй, еще более ярко упование царя на помощь преподобных и соловецких монахов, как ходатаев перед ними, выразилось в богомольной грамоте 1581 г., написанной в условиях приближавшегося поражения России в Ливонской войне:

«От царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руси, на Соловки в пречестную Иисуса Христа и преподобных соловецких чудотворцов Зосимы и Саватая, богомольцу нашему игумену Варламу с братиею. Смея и не смея челом бью, что есми Бога прогневил и вас своих богомольцов раздражил и все православие смутил своими неподобными делы, и за умножения моего беззакония и ради многого согрешения моего Богу попустившу варваров христианства разоряти: и вы б пожаловали, показали милость на нас смиренных и недостойных рабех своих, пожаловали молили Господа Бога и пречистую Его Матерь, Владычицу нашу и Богородицу, и преподобных чудотворцов соловецких Зосимы и Саватая и всех святых, чтоб Господь Бог и пречистая Богородица праведный свой гнев отвратил и православное христианство от разорения свободил и устроил бы всему православному христианству и нам всем полезная. А мы с детьми вам со слезами челом бьем; а милостыни есми к вам послал двадцать рублей; а сколко в Соловецком монастыре попов и дьяконов, и сколко братии, и вы б прислали к нам тому роспись. Писан на Москве 7089 августа в 24 день»⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Там же. С. 371.

⁵⁶⁴ Там же. С. 375.

Как видим, существовала практика вознесения соловецкими монахами молитв, обращенных к Богу, Богородице, Зосиме и Савватию, о защите Русского государства от внешних врагов и помощи царю и его войскам во время войны. Эти молитвы совершались по письменной просьбе царя и за определенную плату с его стороны. Следовательно, Зосиму и Савватия почитали как покровителей Русского государства, московских государей и русского воинства.

До нас дошла значительная группа приходо-расходных книг Соловецкого монастыря (далее в этом параграфе – ПРКСМ). В настоящем параграфе рассмотрены самые ранние из них, охватывающие период с 1571 по 1600 г. Для избранной темы ПРКСМ представляют совершенно особый интерес, поскольку они содержат сведения, характеризующие повседневную практику почитания святых, которые слабо улавливаются в других источниках. Наличие в названных документах подобных сведений, конечно, обусловлено тем, что почитание святых в ряде своих проявлений имело тогда вполне конкретное материальное и денежное выражение.

Обозначим одно из самых, пожалуй, очевидных проявлений такого почитания. ПРКСМ свидетельствуют, что в указанное время существовала практика денежных пожертвований, предназначавшихся как бы самим «чюдотворцам»⁵⁶⁵. Например, в приходной книге 1571 г. отмечено: «Мартемьян вологжанин дал заветных денег полтину чюдотворцом за труды»⁵⁶⁶. Под чудотворцами, конечно, понимались преп. Зосима и Савватий. Фактически же деньги, жертвовавшиеся святым, целиком или частично поступали в монастырскую казну. Потому-то они и фиксировались в ПРКСМ. Люди той эпохи не могли не знать, в чьи руки действительно попадали их дары. Следовательно, в представлении жертвователей преподобные и Соловецкая обитель в значительной степени отождествлялись. О том же свидетельствуют цитировавшиеся выше Житие и акты.

Для сбора денежных пожертвований у раб святых были установлены некие

⁵⁶⁵ ПРКСМ. С. 40, 43, 285, 331, 335, 433.

⁵⁶⁶ Там же. С. 43.

емкости. В ПРКСМ 1570-х – середины 1580-х годов они именуются кувшинами⁵⁶⁷. Вот одни из характерных записей в ПРКСМ: «Взято чюдотворцовых денег ис кувшинов восм рублев сем денег»⁵⁶⁸, «У великих чюдотворцов преподобных Зосимы и Саватея взято из кувшинов сорок один рубль и две гривны»⁵⁶⁹, «Взято у чюдотворца Зосимы в церковной казне ис кувшина 28 рублев 21 алтын да у чюдотворца Саватия 21 рубль 28 алтын, и обоего 50 рублев 15 алтын 4 денги, да перстень серебрян, да колечко ушное невелико»⁵⁷⁰.

В ПРКСМ конца 1580-х и 1590-х гг. аналогичные по назначению предметы называются кружками⁵⁷¹, как, например: «Взято из церковные чюдотворцовы Зосимы и Саватия казны ис кружек молебных и заветных денег 60 рублев 19 алтын 2 денги»⁵⁷², «Взято в церкви Зосимы и Саватия чюдотворцов ис кружек молебных, и сенаничных, и заветных денег 69 рублев 26 алтын 4 денги»⁵⁷³.

Между прочим, ни в одной из рассмотренных выше Описей Соловецкого монастыря XVI в. при раках преподобных соответствующие кружки и кувшины не упомянуты⁵⁷⁴. Поэтому создавалось ложное впечатление об их полном там отсутствии. Теперь же становится ясным, что авторы этих Описей о них просто умалчивали.

В ПРКСМ деньги, поступавшие в монастырь от богомольцев, фигурируют с различными определениями, которые в какой-то мере раскрывают смысл их пожертвования. Термин «чюдотворцевы»⁵⁷⁵ деньги прямо указывает на их подношение соловецким чюдотворцам. Определение «заветные»⁵⁷⁶ деньги говорит о том, что они были принесены по завету, то есть по обету или обещанию. В описаниях чудес Жития, как мы помним, случаи пожертвований материальных

⁵⁶⁷ Там же. С. 47, 57, 68; 119, 231, 247, 264, 281.

⁵⁶⁸ Там же. С. 47.

⁵⁶⁹ Там же. С. 231.

⁵⁷⁰ Там же. С. 247.

⁵⁷¹ Там же. С. 320, 331, 365, 373, 396, 403, 408, 426.

⁵⁷² Там же. С. 320.

⁵⁷³ Там же. С. 403.

⁵⁷⁴ ОСМ. С. 29–169.

⁵⁷⁵ ПРКСМ. С. 47.

⁵⁷⁶ Там же. С. 40, 43, 320, 403.

ценностей монастырю по обету также представлены. Значит, в XVI в. сложилась развитая практика жертвования денег в пользу преподобных по заранее данному обету. Исполнялся же он либо тогда, когда человек, давший обет, оказывался в Соловецком монастыре⁵⁷⁷, либо посредством передачи «заветной» суммы его представителю⁵⁷⁸. «Молебные»⁵⁷⁹ деньги давались «христороубцами» в качестве оплаты за молебны святым, совершавшиеся клиром обители. О том же, как мы убедились выше, свидетельствует и Житие. Таким образом, в XVI в. существовала развитая практика заказа верующими молебнов у гробниц преподобных.

В кружки при упомянутых раках кроме заветных, молебных клали и «сенаничные»⁵⁸⁰ деньги, то есть плату за запись имен родственников жертвователей в монастырский синодик. Значит, культ Зосимы и Савватия в сознании людей увязывался с практикой поминовения усопших. Вероятно, христороубцы считали, что преподобные за эти деньги будут молить Бога о спасении душ их близких.

Теми же источниками зафиксирован обычай жертвования денег на большие свечи у гробниц святых. Например, в 1572 г. старец Филарет дал деньги «на месную свечу, что у чудотворцовы у Зосимены гробницы в головах стоит»⁵⁸¹, или в 1577 г. священник Геласея «дал чудотворцом на свечу на неугасимую рубль»⁵⁸².

То, что ПРКСМ содержат сведения о написании в XVI–XVII вв. небольших так называемых пядничных икон или «пядниц» соловецких подвижников, уже отмечалось ранее⁵⁸³. Но этот феномен не рассматривался в контексте истории почитания последних. Между тем он позволяет выявить один из основных способов популяризации культа преподобных, осуществлявшейся Соловецкой обителью в XVI в. Монастырь заказывал художникам многочисленные иконы-

⁵⁷⁷ Там же. С. 40, 43, 320, 365, 373, 396, 403, 408, 426.

⁵⁷⁸ Там же. С. 46, 98, 123, 153, 247, 263, 408, 415.

⁵⁷⁹ Там же. С. 46, 48, 119, 134, 136, 408, 415.

⁵⁸⁰ Там же. С. 403, 408.

⁵⁸¹ Там же. С. 65.

⁵⁸² Там же. С. 122.

⁵⁸³ Скопин В.В. Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 285–307.

пядницы Зосимы и Савватия⁵⁸⁴, а также «Обитель соловецких чудотворцев»⁵⁸⁵, и затем торговал ими. Правда, эта продажа в ПРКСМ называется обменом, но меняли-то иконы на деньги⁵⁸⁶. К примеру, вот две характерные записи в ПРКСМ: «Променено ис казны приезжим гостем чюдотворцовых образов 16 пядниц, денег взято рубль 31 алтын 4 ден(ги)»⁵⁸⁷, «Променил приезжим гостем 40 пядниц на красках Соловецкие чюдотворцы, денег взято 4 рубли 7 алтын»⁵⁸⁸. Возможно, часть таких икон не продавалась, а дарилась от лица монастыря избранным людям. Во всяком случае, ясно, что представитель обители, посланный к царю «с образы», то есть, надо полагать, с иконами Зосимы и Савватия, «и святою водою, и с просфирами»⁵⁸⁹, должен был передать ему их бесплатно.

Пядничные иконы преподобных увозились с Соловков мирянами в свои дома, представителями духовенства – в свои монастыри и церкви, и таким образом распространялись чуть ли не по всей России.

Сохранились некоторые из упомянутых пядничных икон, поэтому теперь мы можем ясно представить то, что обычно видели перед собой люди XVI в., когда обращались в своих молитвах к преподобным. Подобные иконы делились на четыре следующих основных типа: с единоличным изображением Зосимы, с единоличным изображением Савватия, с изображением того и другого и с изображением обоих преподобных на фоне Соловецкого монастыря – «Обитель соловецких чудотворцев»⁵⁹⁰.

Свидетельство о еще одной своеобразной практике почитания преподобных обнаружилось в источнике, никак не связанном с Соловками. Речь идет об описи Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г., в которой читаем: «У Ионы же в келье в бумашке песочек белой, и Иона сказал, что тот песок соловецких чюдотворцов, а

⁵⁸⁴ ПРКСМ. С. 61, 72, 378, 383, 431, 435, 462, 480, 492, 552, 565, 576, 578, 580, 581.

⁵⁸⁵ Там же. С. 420, 576, 579.

⁵⁸⁶ Там же. С. 54, 61, 72, 101, 372, 395, 420.

⁵⁸⁷ Там же. С. 372.

⁵⁸⁸ Там же. С. 395.

⁵⁸⁹ Там же. С. 221.

⁵⁹⁰ Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог... С. 56–57, 90–94; Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 77–88.

пьют его от болезни»⁵⁹¹. Значит, по крайней мере, в конце XVI – начале XVII в. было принято увозить с Соловков некий песок, считавшийся целебным, потому что он каким-то образом был связан с Зосимой и Савватием.

Существенные сведения о почитании преподобных содержит произведение, сокращенно называемое «Написание о Соловецкой обители». Исследователи датировали его создание 1617/18 г.⁵⁹² Но упоминание в «Написании» о «житнице» преп. Зосимы⁵⁹³ позволяет отнести зарождение многих из описанных в нем монастырских порядков к XVI в. Дело в том, что на известной выходной миниатюре с изображением Соловецкого монастыря, выполненной около 1600 г.⁵⁹⁴, «житница чудотворцева» уже ясно показана. Ее небольшое здание стояло к юго-западу от Преображенского собора на центральном парадном дворе обители⁵⁹⁵.

Согласно «Написанию», в монастыре ежедневно совершался ритуал перенесения огня из придела Зосимы и Савватия от раки этих преподобных в поварню и хлебню. «На заутрени на то уставленный уставщик благословляет у игумена на взятие огня, и возжет свещу, приносит ю ко игумену. Игумен же тое свещу запаленную дает большему поваренному, и на той день благословляет его на варение яди на братию и на слуг и на прилучившихся в то время гостей. И по варении яди всем ествам по вся дни священноинок недельный от чюдотворцов глаголет молитву, и вся тыя ествы осеняет рукою своею крестообразно и кропит их священою водою; такоже и всю братию бывшу ту, и прочая суцая служебники, мирские люди, глаголемыя повары»⁵⁹⁶. Как видим, простое, казалось бы, приготовление пищи было предельно сакрализовано, оно стало в монастыре частью культа преподобных. В самом деле, пищу варили на «священном» огне –

⁵⁹¹ ОКБМ. С. 189.

⁵⁹² Буров В.А., Охотина-Линд Н.А. Три произведения конца... С. 155.

⁵⁹³ Написание сицево изложено бысть вкратце о святей и велицей обители сей соловецкой, иже есть во отоце суцем во окиянстем море, на полунощной стране, како стоит, и о чине церковнем и о устроении монастырском, иже в нем есть / публ. В.А. Бурова, Н.А. Охотиной-Линд // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 164.

⁵⁹⁴ Мильчик М.И. Архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря в памятниках древнерусской живописи // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов / под ред. Д.С. Лихачева. М., 1980. С. 238.

⁵⁹⁵ Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря... Рис. 5.

⁵⁹⁶ Написание сицево изложено... С. 162.

специально запаленном от свечей или лампад, находившихся у рак Зосимы и Савватия; готовую пищу освящал по особому ритуалу священник «от чудотворцов», то есть из их придела.

Житие и цитированные выше ПРКСМ обозначают развитую практику богомольных путешествий в Соловецкий монастырь, существовавшую с конца XV на протяжении всего XVI в.⁵⁹⁷ Людей, прибывавших на Соловки, здесь называли гостями⁵⁹⁸ или христороубцами⁵⁹⁹. Среди последних фигурировали представители всех социальных слоев России того времени – князья⁶⁰⁰, дворяне⁶⁰¹, дети боярские⁶⁰², дьяки и подьячие⁶⁰³, стрельцы⁶⁰⁴, монахи других монастырей⁶⁰⁵, городские и сельские священники⁶⁰⁶, жители городов⁶⁰⁷ и крестьяне⁶⁰⁸.

В монастыре был даже разработан ритуал приема гостей, насквозь проникнутый почитанием соловецких святых. Из «Написания» мы узнаем, что людей, добравшихся до острова на различных судах, встречали у пристани специальные монастырские служители, называвшиеся гостинщиками, и вели через святые ворота к чудотворцевым ракам «молиться и прикладываться». Затем этих гостей после благословения у игумена кормили в трапезной палате. Далее, после заутрени «игумен, и священницы, и дияконы, и клирицы вкупе всем собором гостем тем поют молебны преподобным чудотворцом»⁶⁰⁹. Последние слова в свете

⁵⁹⁷ Житие Зосимы и Савватия... С. 267, 272, 276; ПРКСМ. С. 39, 54, 61, 72, 101, 272, 285, 372, 395, 420.

⁵⁹⁸ ПРКСМ. С. 372, 395, 296.

⁵⁹⁹ Там же. С. 164, 293, 302.

⁶⁰⁰ Там же. С. 251, 252, 272, 415, 422.

⁶⁰¹ Там же. С. 101, 212, 239, 413.

⁶⁰² Там же. С. 169, 328, 396,

⁶⁰³ Там же. С. 43, 73, 76, 212.

⁶⁰⁴ Там же. С. 135, 157, 422.

⁶⁰⁵ Там же. С. 55, 57, 59, 63, 65, 71, 73, 101, 102, 124, 126, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 170, 171, 212, 231, 270, 333, 368, 392, 394, 400, 401, 408, 415, 416, 422, 423, 426.

⁶⁰⁶ Там же. С. 51, 60, 66, 101, 107, 116, 119, 121, 124, 126, 129, 150, 164, 285, 313, 323, 400.

⁶⁰⁷ Там же. С. 41, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 71, 72, 73, 76, 77, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 150, 152, 153, 154, 164, 165, 166, 170, 216, 218, 236, 285, 369.

⁶⁰⁸ Там же. С. 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 149, 153, 154, 164, 165, 166, 216, 250.

⁶⁰⁹ Написание сицево изложено... С. 164.

цитировавшихся выше приходо-расходных книг надо понимать так, что молебны пелись за деньги, пожертвованные упомянутыми гостями.

«И по молебнем пении благословляет их игумен честным и животворящим крестом чудотворцовым, иже на престоле лежит во храме преподобных отец Зосимы и Саватия, и кропит их священной водою. И по сем игумен приглашает их обедни слушати и по обедни в трапезу з братиею хлеба ясти. Они же поклоняются игумену до земля, и потом гостие тии молятся преподобным чудотворцем Зосиме и Саватию и прикладываются у честных рац святых мощей их. И в подобное время по отпетии святых литургия игумен гостем тем прилучившимся дает всякому человеку благословение преподобных отец Зосимы и Саватия просвиры. А в тех просвирах мука сицева из житницы преподобнаго отца нашего Зосимы соловецкаго чудотворца, иже от Бога послана бысть ему пища, полна кережа муки и масла святыми ангелы во время недостатка его. И та мука в житницы святого пребывает и до сего дни хранима есть. И держат ю по вся дни на святых службы на вся престолы церковныя, и тыя просвиры вдают их гостем на благословение; и от тех просвир приемлющим православным христианом и хранящим честно многая бывають различная исцеления и чудеса велия. И вкушающим их с верою безчисленное здравие подавает Бог молитвами преподобных своих отец наших святых чудотворцов Зосимы и Саватия. А егда приспее время гостем онем ехати во своя, и уже хотят отпуститися на море от Соловецкого острова, и тогда гостие они молятся всемилостивому Спасу и пречистой Богородице и великим чудотворцем Зосиме и Саватию, и благословляются на путное шествие у игумена и у келаря»⁶¹⁰.

Следует особо отметить, что существование в монастыре на рубеже XVI–XVII вв. и в несколько более позднее время «житницы чудотворцевой», в которой припасы, по версии соловецких монахов, «чудесно» не оскудевали чуть ли не с середины XV столетия (примерно тогда явились преп. Зосиме два мужа с необходимой ему пищей⁶¹¹), отчетливо характеризует не только своеобразие культа

⁶¹⁰ Там же. С. 164.

⁶¹¹ Житие Зосимы и Саватия... С. 240.

преподобного, а и обозначает характернейшую черту религиозности той эпохи, проникнутой верой в чудеса. Очевидно, перемены в религиозности русских людей, произошедшие в следующем столетии, привели к тому, что «житница чудотворцева» как-то незаметно исчезла из монастырского быта. Во всяком случае, на иконах и гравюрах конца XVII в. ее уже не изображали

В завершающей части «Написания» раскрывается своеобразная практика погребения умерших на Соловках. Покойных монахов и именитых мирских людей хоронили внутри обители к югу от Преображенского собора, а рядовых мирян – за монастырскими стенами. Но обычай погребения тех и других был одинаков и состоял в следующем. Гробы с умершими клали в большие ямы один на другой рядами, лишь слегка присыпая землей. При этом «во все лета» от мертвых «смордного духа и никакие вони отнюд не бывает молитвами преподобных отец наших Зосимы и Саватия и Германа, соловецких чюдотворцов». И только после того, как такая яма с течением времени заполнялась полностью пятьюдесятью или шестьюдесятью гробами, ее засыпали землею «вровень»⁶¹². Надо полагать, слова об отсутствии «смордного духа» должны были убеждать читающих, что молитвами преподобных тела простых смертных, похороненные в монастыре и рядом с ним, получали качество нетленных мощей, и, значит, этим людям обеспечивалось спасение на Страшном суде.

Из всего вышесказанного становится ясным, что почитание преп. Зосимы и Саватия в Соловецком монастыре в течение XVI в. постоянно развивалось и усиливалось. Во второй половине этого столетия оно приобрело государственное значение. А к исходу века их культы буквально пронизывали все повседневное бытие соловецких монахов. Те же культы неотступно сопровождали и приезжавших в монастырь богомольцев. Даже обычай погребения мертвых на Соловках был увязан с почитанием преподобных. По сути дела их культ представлял собой своего рода ось, вокруг которой вращалась монастырская жизнь того времени.

⁶¹² Написание сиецево изложено... С. 165.

Итак, в Соловецком монастыре были выработаны следующие практики почитания святых Зосимы и Савватия:

практика почитания преподобных Зосимы и Савватия (далее в этом параграфе – преподобные) как покровителей Соловецкого монастыря;

практика сооружения над могилами преподобных гробниц-часовен;

практика оформления мест упокоения преподобных надгробиями, покровами, иконами, подсвечниками;

практика постоянного обогащения мест упокоения преподобных новыми сакральными предметами;

практика устройства над местами упокоения преподобных развитых иконостасов;

практика жертвования покровов на раки преподобных;

практика возжигания свечей у раки преподобных;

практика ежедневных посещений могил преподобных монастырской братией во главе с игуменом;

практика ежедневного поклонения могилам преподобных монастырской братии во главе с игуменом;

практика ежедневных молитв преподобным в их гробницах монастырской братии во главе с игуменом;

практика поклонения преподобным как целителям больных;

практика поклонения преподобным как помощникам в чадородии;

практика поклонения преподобным как покровителям московских государей;

практика поклонения преподобным как покровителям Русского государства;

практика поклонения преподобным как покровителям русского воинства;

практика припадания к «гробам» преподобных во время молитвы;

практика принесения больных к «гробам» преподобных;

практика заказа людьми молебнов преподобным;

практика богомольных путешествий на Соловки к «гробам» преподобных;

практика посылки людьми денежных пожертвований монастырю;

практика отождествления монахов Соловецкого монастыря со святыми

Зосимой и Савватием;

практика отождествления Соловецкого монастыря с Зосимой и Савватием;

практика объединения культов преподобных в двуединый культ соловецкой «двоицы»;

практика размещения икон преподобных в большинстве наиболее значимых мест монастыря;

практика почитания вещей-реликвий, связывавшихся с именами преподобных;

практика визуальной репрезентации культа преподобных, заключающаяся в их изображении на иконах и других сакральных произведениях рядом с Богом, Богородицей, а также с избранными общехристианскими и русскими святыми;

практика обращения царя к соловецким монахам с просьбой о том, чтобы они молились Богу, Богородице, Зосиме и Савватию о защите Русского государства от внешних врагов и помощи царю и его войскам во время войны;

практика оплаты этих молитв царем;

практика вознесения соловецкими монахами молитв, обращенных к Богу, Богородице, Зосиме и Савватию о защите Русского государства от внешних врагов и помощи царю и его войскам во время войны;

практика денежных пожертвований у раб преподобных;

практика денежных пожертвований у раб преподобных по обету;

практика оплаты молебнов преподобным;

практика положения денег в кружки у раб преподобных за включение имен родственников жертвователей в монастырский синодик;

практика написания многочисленных небольших икон преподобных по заказу Соловецкого монастыря;

практика продажи богомольцам этих икон;

практика ежедневного перенесения огня от раб преподобных в монастырские поварню и хлебню;

практика приготовления пищи в монастыре на огне, принесенном от раб преподобных;

практика увоза с Соловков богомольцами некоего песка «соловецких чудотворцев», считавшегося целебным;

практика выпечки просфор из муки, хранившейся в «житнице чудотворцевой»;

практика погребения умерших в монастыре, предполагающая, что их тела сохраняются нетленными «молитвами преподобных».

Ритуал приема гостей-богомольцев в монастыре кроме всего прочего включал в себя следующий комплекс практик почитания преподобных:

по приезде гости молились преподобным Зосиме и Савватию и прикладывались к их ракам;

клир монастыря пел молебн преподобным на денежные пожертвования гостей;

по завершении молебна игумен благословлял гостей «крестом чудотворцовым» и кропил их святой водой;

далее гости вновь молились преподобным и прикладывались к их ракам;

после литургии игумен давал гостям просфоры, изготовленные из священной муки, взятой из житницы преп. Зосимы;

эти просфоры почитались как чудотворные;

перед отъездом гости последний раз молились преподобным.

5. 7. Практики почитания преподобного Иосифа Волоцкого в Иосифо-Волоколамском монастыре XVI в.

Практики почитания преподобного Иосифа Волоцкого в основанной им Иосифо-Волоколамской обители ранее не становились предметом специального изучения.

Как известно, основатель Иосифо-Волоколамского монастыря игумен Иосиф умер 9 сентября 1515 г. В самой ранней редакции жития преп. Иосифа, составленной в 1546 г., сказано о месте его захоронения следующее: «положиши его противу олтаря, иже и гробница над ним камена»⁶¹³. Новейшие исследования

⁶¹³ Житие и пребывание въкратце преподобнаго отца нашего игумена Иосифа, града Волока Ламскаго // Великие Минеи Четьи. Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 493.

археологов уточнили первоначальное расположение могилы преподобного. Она находилась у южной стены алтарного объема Успенского собора (1484–1485)⁶¹⁴ упомянутой обители⁶¹⁵.

Вероятно, некое почитание преп. Иосифа братией Иосифо-Волоколамского монастыря началось сразу после его похорон. Несколько позже московский митрополит Даниил (1522–1539) пожертвовал этой обители значительную сумму денег для того, чтобы ее монахи ежегодно отмечали день смерти Иосифа особым «кормом» или пиршеством⁶¹⁶.

Явным свидетельством становления культа преп. Иосифа является сам факт написания в 1546 г. по указанию московского митрополита Макария его Жития⁶¹⁷. Однако создание этого произведения не привело тогда к официальному признанию церковью культа Иосифа.

Указания на характерные признаки начальной стадии почитания Иосифа содержатся в первой известной описи Иосифо-Волоколамского монастыря, датированной ее составителями 1545 г. Правда, она пополнялась новыми сведениями до 1573 г.⁶¹⁸ Подлинник описи утрачен, и теперь не всегда легко определить, что в ней относится к 1545 г., а что – к более позднему времени. Но, по крайней мере, указанный источник, который в данном параграфе будет условно называться Описью 1545 г., позволяет представить некоторые реалии Иосифова монастыря между 1545 и 1573 гг.

Согласно Описи 1545 г., в храмах Иосифо-Волоколамской обители не было ни одной иконы ее основателя⁶¹⁹. Следовательно, во время составления данного

⁶¹⁴ Плигузов А.И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. Сб. статей 1984 г. М., 1984. С. 186.

⁶¹⁵ Фролов М.В., Смирнов Ю.А., Русаков П.Е. Археологические исследования фундаментов первого каменного храма Иосифо-Волоцкого монастыря и погребений, совершенных в его приделах // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. статей. М., 2008. С. 103–113; Звягин В.Н., Березовский М.Е., Григорьева М.А. Идентификация мощей преподобного Иосифа Волоцкого // Там же. С. 114–125.

⁶¹⁶ Вкладные и записные книги Иосифова... С. 25.

⁶¹⁷ Житие и пребывание въкратце... Стб. 453–454.

⁶¹⁸ Зимин А.А. Из истории собрания рукописных... С. 16; Дмитриева Р.П. Описи рукописей Иосифо-Волоколамского... С. 18.

⁶¹⁹ ОИВМ. С. 1–8.

документа и, очевидно, некоторое время после того монастырские власти не решались заказать икону Иосифа.

В оформлении места упокоения любого святого всегда с большей или меньшей отчетливостью проступает характер его культа. Всю совокупность элементов такого оформления можно назвать надгробным комплексом⁶²⁰. По сообщению Описи 1545 г., могила преп. Иосифа находилась в «новом приделе»⁶²¹, который в виде довольно большого строения примыкал к южному фасаду монастырского Успенского собора⁶²². Та же Опись говорит о «гробнице старцеве», то есть о гробнице Иосифа. В XVI в. гробницей именовали и раку с мощами святого, и надгробие над захоронением подвижника или над мощами, находившимися под спудом, и небольшое здание над могилой угодника в виде склепа или часовни, которую также иногда называли палаткой⁶²³. Как увидим ниже, в документах XVI в. Иосифова монастыря, и в том числе – в Житии преподобного 1546 г.⁶²⁴ – слово «гробница» используется во втором и в третьем значении.

Действительно, могила Иосифа тогда отделялась от остального помещения названного придела какими-то стенами, образывавшими подобие палатки или склепа-гробницы, что полностью подтверждается следующей описью Иосифо-Волоколамского монастыря, составленной между 1570 и 1576 гг.⁶²⁵ (далее в этом параграфе – Вторая опись). В ней фигурирует «у болшие церкви справые стороны от трапезы предел без престола над гробницею преподобнаго Иосифа... Да в том же

⁶²⁰ См.: Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 533.

⁶²¹ ОИВМ. С. 4.

⁶²² Чернов С.З. Некрополь Иосифо-Волоколамского монастыря в свете археологических исследований 2001 г. Старый и новый приделы // Преподобный Иосиф Волоцкий и его... С. 296–308.

⁶²³ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 535.

⁶²⁴ Житие и пребывание вкратце... Стб. 494, 499.

⁶²⁵ В тексте настоящей описи не содержится точных сведений о времени ее составления. В.А. Меняйло обратила внимание на наличие указания в описи на посещение Иосифо-Волоколамского монастыря царем Иваном Грозным в 1570 г., что определяет нижнюю хронологическую границу создания этого источника (Меняйло В.А. Новые данные о творчестве... С. 56–57). В конце описи, правда, другим почерком, записано: «Лета 7084 [1576]-го августа 18 день по благословению игумена Еуфимия отпущено...» (ТОИВМ. С. 64). Следовательно, на настоящем уровне знаний данную опись можно датировать временем между 1570 и 1576 гг.

в новом пределе за стеною полатка над гробницею преподобнаго Иосифа»⁶²⁶. Об оформлении места упокоения преп. Иосифа Волоцкого Опись 1545 г. сообщает следующее:

«Да в гробнице в старцеве деисус 3 иконы на празелени, Денисьева письма. Да деисусъ три ж иконы на празелени, поставил Денисеи Звенигородской. Да крестъ распятие Х(ристо)во, да под ручками страсти ап(о)стольские, Денисеи же Звенигородской поставил»⁶²⁷.

В другом месте той же Описи указано:

«Покровы на старце Иосифе 3, два новы, а третей ветчан, (на поле – образ шит его) венци у них и подпис золотом шиты.

Да верхних покрововъ съ кр(е)сты: покров бархатъ чернъ, а кр(е)сть на нем серебром шить, да покровъ отлас лазорев, обложен камка си(ня?), кр(е)сть на нем тафтян, покровъ отласъ богровъ, кр(е)сть на нем тафта червчета.

Покровъ отлас дымчет без кр(е)ста, да покровъ ветчанъ отлас чернъ, да покров отлас богров, кр(е)сть на нем тафта зелена»⁶²⁸.

Исходя из вышеприведенных свидетельств, можно полагать, что в 1545 г. и некоторое время спустя надгробный комплекс преп. Иосифа выглядел следующим образом. В палатке или гробнице, примыкавшей к южному фасаду алтаря монастырского Успенского собора, находилось возвышавшееся над полом надгробие. На нем лежало несколько покровов. Судя по упоминанию венцов и приписке на поле Описи 1545 г., один из этих покровов имел, вероятно, шитые изображения Иосифа Волоцкого, другие – были украшены крестами. Вблизи надгробия располагались два деисусных чина (каждый из которых состоял из трех икон), крест с распятием и изображения страстей апостольских. Таков был в середине XVI в. надгробный комплекс преподобного.

Сравнительно с надгробными комплексами XVI в. многих других русских святых описанное выше оформление места упокоения отличалось большой

⁶²⁶ ТОИВМ. С. 58–59; Иконы Москвы XIV... С. 272.

⁶²⁷ ОИВМ. С. 5; Голубцов А.П. Сборник статей по литургике и церковной археологии. Сергиев Посад, 1911. С. 124; ТОИВМ. С. 35.

⁶²⁸ ОИВМ. С. 7; Голубцов А.П. Сборник статей по литургике... С. 126; ТОИВМ. С. 38.

сдержанностью. Около могилы Иосифа не существовало даже его иконы и столь обычного в подобных случаях светильника (подсвечника или лампы), огонь которого зримо выражал бы почитание святого. Следует отметить также, что если деисусные иконы являлись обычным элементом надгробных комплексов того времени⁶²⁹, то распятие представляло собой своеобразную черту убранства помещения «гробницы» преп. Иосифа.

Опись 1545 г. позволяет выявить еще ряд любопытных черт складывавшегося почитания Иосифа. Оно, в частности, выражалось в сохранении монастырем вещей-реликвий, связывавшихся с его именем. В «малом приделе» монастырского собора имелась икона «Пречистые Богородицы Одигитриа на гладком золоте скрылци, Дионисьево письмо, а пришед стоя иконою Иосиф старец на место се»⁶³⁰. В алтаре того же храма хранились «крест в здвизальной Осифов словет, оклад серебро басмянное, а распятие вол(б)ячное ж»⁶³¹ и «кружечка оловяная Осифова»⁶³².

Во вкладной и записной книге отмечено, что новгородский архиепископ Феодосий (1542–1550) дал вкладом в Иосифов монастырь икону Спаса «по сторонам», то есть, очевидно, на полях которой был написан ряд святых, и в том числе – чудотворец Иосиф⁶³³. Очевидно, это один из первых иконописных образов преподобного, появившихся в обители.

Вторая опись демонстрирует, что культ Иосифа с середины 40-х до первой половины – середины 70-х годов XVI в. проделал в своем развитии значительный путь. Названная опись зафиксировала наличие в монастыре двух иконописных изображений преп. Иосифа. Одно из них представляло собой богато украшенную небольшую пядничную икону, находившуюся на нижнем тягле главного иконостаса Успенского собора: «Образ Иосифа преподобнаго на дтцке серебрянне золочен, во облаце образ Спасов. У образа, подле облака, сажено жемчугом в одну

⁶²⁹ Ср.: Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 533–552.

⁶³⁰ ОИВМ. С. 3.

⁶³¹ Там же. С. 6.

⁶³² Там же. С. 7.

⁶³³ Вкладные и записные книги... С. 43.

прядь. В венце Спасове четыре камени льяники. А у преподобнаго Иосифа: в венце два жемчуга на спнях, да вставки три камени лазуревы; да гривна басма, скань золочена, а в гривне три жемчюги болших. Да около Иосифова образа, подле тцку, около гривны сажено жемчюгом в одну прядь, а по полям у образа серебро басмы золочены»⁶³⁴. Второе изображение «преподобнаго Иосифа, в облаце образ Спасов» было написано в технике фрески на стене монастырской трапезной палаты «над братцкым столом»⁶³⁵. Оно как бы осеняло монашескую братию во время ее трапез.

Много богаче, чем в середине 1540-х гг., ко времени составления Второй описи стал надгробный комплекс преподобнаго. Вторая опись интересующий нас надгробный комплекс зафиксировала следующим образом:

«Да в том же в новом пределе, за стеною, полатка над гробницею преподобнаго Иосифа.

А в полатке у Иосифовы гробницы икона большая, а на ней писано Страшной Суд, по золоту.

Да в полатке же образ Вседержителей полуторной, на золоте, стоячей, с аггелы, а у подножия писаны преподобные.

Образ Пречистые Умиления на красках полуторной.

Да три образы на бели: Спасов, да Пречистые, да Предтечев.

Да киот писан красками з золотом. А в киоте шесть образов, ис тех два с крылцы, а все на золоте писаны образы святых.

Да киот же писан красками з золотом. А в киоте деисус три, образы пядници. Три образы Спасов с Пречистою, да с Предотечею, и с аггелы, и с апостолы. Да три образы Спасов, да Пречистые, да Предтечев, все на бели, пядници болшие.

В палатке же гробница камена над преподобным Иосифом.

На гробнице покров большой отлас шолков лазорев. На покрове образ преподобнаго Иосифа вышит шолки, а венец вышит золотом, а в венце около главы жемчюгом сажено в одну прядь, а слова-подпись вышиты золотом.

Да на образе преподобнаго покров бархат черн, ветх. На покрове крест,

⁶³⁴ ТОИВМ. С. 46.

⁶³⁵ Там же. С. 62; Иконы Москвы XIV... С. 272–282.

плащи серебряны четверугольные золочены, всего дватцать семь плащей; а круг плащей, крест и слова-подпись жемчюгом сажены в одну прядь. А у креста две гривны серебряны, басмы золочены, у одной гривны жемчюг да два камени в гнездах; да гривна витая; да три кресты серебряны в дву крестех восьмь жемчюгов на спнех, а третьей крест золочен.

Да покров камка черна, подложен тафтою лазеревою. Крест нашит камка соломенна, слова-подпись вышиты шолком рудо-желтым.

Да три аршины и десять вершков бархату черного глаткого, с оба конца запечатан. А у бархату на ярлыке написано: зделати покров на гробницу преподобнаго Иосифа.

Да у гробницы же в головах ломпада меденая с воском, а вжигают свещю неугасимую. Да две свечи поставных, а на свечах подсвечники резь по немецкому железу, позолочены сусальным золотом»⁶³⁶.

Как видим, ко времени составления Второй описи, то есть в первой половине 1570-х гг. оформление места упокоения преп. Иосифа по сравнению с соответствующей ситуацией середины XVI в. существенно видоизменилось. На каменном надгробии по-прежнему лежали покровы. Но над надгробием размещалось больше различных икон. К двум, очевидно, более ранним тройным деисусам, состоявшим из образов Спаса, Богоматери и Иоанна Предтечи, добавились иконы Страшного суда, Спаса Вседержителя, Богоматери Умиления и неназванных святых. Появились также светильники. Однако исчез крест с распятием, и, как прежде, в данном комплексе не было иконы преподобного. Его образ имелся лишь на шитом надгробном покрове.

По Второй описи в монастыре стало числиться значительно больше вещей-реликвий, связывавшихся с именем преп. Иосифа, таковы:

«Крест воздвизалной, Иосифовской преподобнаго, оклад серебро, басмы золочены, а Распятие Господне вольячное же».

«Да кружечька оловянная, сказали, что та кружечка Иосифовская

⁶³⁶ ТОИВМ. С. 59–60.

преподобнаго. Да туто же посох Иосифовской неолифлен, подковец железной».

«Ризы преподобнаго Иосифа, ветхи, камка бела з золотыми круги. Оплестье тафта лазорева, сажено жемчугом з дробницами серебряными. Под оплечьем крест жемчугом сажен в две пряди, а в кресте четыре яхонты лазоревы да камень лал червчат. Около риз круживо шито золотом, и серебром, и шолки.

Другие Осифовские же ризы, ветхи, камка бела. Оплестье аксамит золот по тмо-синему шолку. На ризах крест жемчугом сажен в одну прядь, а в кресте пять дробниц серебряны золочены.

Да третьи Иосифовские же ризы миткалины, ветхы. Оплестье камка шолк бел да светло-зелен. А крест нашит тафтян».

«Иосифовской преподобнаго подризной стихар крашенина синя. Оплестье, и зарукавье, и около всего стихаря тафта двоелична».

«Иосифовской же преподобнаго служебной пояс шолков червчат о четырех кистях, у кистей ворворки жемчугом сажены. А пояс делан в крушки серебром».

«Иосифовские же преподобнаго патрахели и поручи, оксамит золот по тмо-синему шолку. А у потрахели и у поручей пугови медены золочены. А кисти у потрахели шолк червчат, ворворки и перевивка з золотом»⁶³⁷.

Характерные черты повседневных практик почитания преп. Иосифа обозначают монастырские приходо-расходные книги конца 70-х – начала 90-х гг. XVI в.

В частности, эти и некоторые другие источники свидетельствуют, что многое в становлении культа Иосифа прямо или опосредованно связано с московским государем Иваном IV. И в ранней молодости, и в более позднее время он неоднократно приезжал в Иосифо-Волоколамский монастырь на богомолье⁶³⁸. Особенно же часто царь стал посещать его, начиная с 1570 г.

В тот год он вместе со своим сыном царевичем Иваном заехал в обитель по дороге из Новгорода, подвергнутого им перед этим страшному погрому⁶³⁹. В

⁶³⁷ ТОИВМ. С. 49, 52, 53, 54.

⁶³⁸ ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 144, 145, 149; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 365, 404; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 124, примеч. 114.

⁶³⁹ ТОИВМ. С. 42.

дальнейшем Иван Грозный приезжал в монастырь «в свое государское богомолье» в 1573, 1576, 1579, 1580, 1581 гг.⁶⁴⁰ При этом царь жаловал деньги на молебны, на «масло», вероятно на елей или масло для лампад, «на покров чудотворцу» Иосифу, раздавал милостыню монахам⁶⁴¹.

Разумеется, государь приезжал в монастырь не в одиночку. В 1573 и 1579 гг. его сопровождали оба его сына, царевичи Иван и Федор⁶⁴². Поскольку в дни царских приездов ряд «вельмож» сдавал монастырю деньги на молебны⁶⁴³, то следует предполагать, что эти представители столичной знати составляли свиту Ивана Грозного.

В тех же приходо-расходных книгах многократно встречаются упоминания о христороюцах, дававших деньги на молебны⁶⁴⁴.

Среди таких христороюбцев фигурируют князья и княгини⁶⁴⁵, бояре и

⁶⁴⁰ Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 124, примеч. 114.

⁶⁴¹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 1. С. 10, 95, 135–136, 148, 188, 189, 193.

⁶⁴² Там же. С. 10, 136.

⁶⁴³ Там же. С. 10, 136.

⁶⁴⁴ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 86, 87, 89, 93, 94, 96, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 2. С. 238, 240, 241, 243, 244, 245; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1987. Вып. 1. С. 11, 12, 13, 15, 17, 46, 52, 53, 107, 114, 121, 123, 126; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1987. Вып. 2. С. 182, 183, 184, 185, 186, 188, 192, 193.

⁶⁴⁵ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 1, 3, 10, 22, 24, 90, 98–99, 100, 105, 136, 183, 189, 193, 200, 202; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 53, 54, 115, 122; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 187, 189, 192, 194.

боярыни⁶⁴⁶, дворяне⁶⁴⁷, дети боярские⁶⁴⁸, стрельцы⁶⁴⁹, дьяки⁶⁵⁰, подъячие⁶⁵¹, монахи и монахини других монастырей⁶⁵², городские и сельские священники⁶⁵³, различные работники царского двора⁶⁵⁴, гость (купец)⁶⁵⁵, жители городов с необозначенным социальным статусом⁶⁵⁶ и крестьяне⁶⁵⁷.

⁶⁴⁶ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 96, 97, 101, 102, 148, 188, 195, 196.

⁶⁴⁷ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 7; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 48, 112, 125; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 196.

⁶⁴⁸ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 7, 13, 91, 92; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 105, 114, 115, 123; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 183.

⁶⁴⁹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 157.

⁶⁵⁰ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 6, 10, 86, 101, 102; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 120, 125; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 194.

⁶⁵¹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 15, 54, 118.

⁶⁵² Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 2, 13, 17, 23, 87, 98, 139, 153, 157, 194, 195; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 11, 58, 111, 112, 116, 120, 124; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 191, 192, 195, 196.

⁶⁵³ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 15–16, 17, 20, 21, 133, 203; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 53, 108, 111, 124.

⁶⁵⁴ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 5, 86, 88, 103, 197, 201; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 189.

⁶⁵⁵ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 93.

⁶⁵⁶ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 20, 21, 23, 87, 154, 155, 187; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 16, 122; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 185, 187.

⁶⁵⁷ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 6, 10, 16, 19, 87, 88, 90, 102, 145, 155;

Все это свидетельствует, что в последней трети XVI в. существовала сложившаяся, вероятно, ранее развитая практика паломнических путешествий в Иосифо-Волоколамский монастырь представителей всех слоев русского общества того времени.

Цитированные выше приходо-расходные книги говорят об усилении в 1570-е гг. приверженности царя к Иосифо-Волоколамскому монастырю и к культуре преп. Иосифа. Явно не случайно именно в рамках этого периода 20 декабря 1578 г. церковный собор, состоявший из митрополита всея Руси Антония, десяти епархиальных архиереев и представителей более низшего духовенства, установил «праздновати в обители пречистые Богородици началнику святыя обители сея преподобному отцу нашему игумену Иосифу»⁶⁵⁸. Иными словами, было осуществлено местное прославление святого, или, по терминологии нового времени, состоялась его канонизация⁶⁵⁹. Показательно, что это произошло, как сказано в документе, отразившем решение собора, «повелением самодержца нашего богомудраго царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Русии»⁶⁶⁰.

Из сказанного выше следует, что преп. Иосиф почитался как покровитель московских государей.

В первое же время после прославления преподобного монастырь, явно следуя тогдашнему обычаю⁶⁶¹, заказал состоявшим у него на службе художникам многочисленные небольшие пядничные иконы своего святого. Уже в мае 1579 г. обителью было оплачено изготовление пятнадцати таких «образов чудотворца Иосифа»⁶⁶². В дальнейшем подобные образа приобретались ею целыми партиями⁶⁶³.

Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 12, 55, 117; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 190.

⁶⁵⁸ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 403. С. 394.

⁶⁵⁹ Голубинский, 1903. С. 115–116.

⁶⁶⁰ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей... Отд. 3, ч. 1. № 403. С. 394.

⁶⁶¹ Мельник А.Г. Пядничные иконы XVI... С. 74–75.

⁶⁶² Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 160.

⁶⁶³ См. подробнее: Мельник А.Г. Иконописные работы, выполнявшиеся для Иосифо-Волоколамского монастыря в 1570–1590-е гг. // XIII научные чтения памяти И.П. Болотцевой.

Эти иконы, купленные в монастыре или полученные от него в дар, уносились светскими людьми в свои дома, представителями духовенства – в свои монастыри и церкви, и таким образом распространялись по всей стране. А православные иностранцы увозили их, вероятно, за ее пределы⁶⁶⁴. Таким образом, Иосифов монастырь буквально сразу же после местного прославления своего святого стал активно развивать и пропагандировать его культ далеко не только на местном уровне.

Под 19 марта 1580 г. в монастырской расходной книге отмечено: «послана к Москве с Михаилом Вышегородовым написать образ чудотворца Иосифов»⁶⁶⁵. Перед нами свидетельство о заказе в столице какой-то незаурядной иконы Иосифа Волоцкого. Вероятнее всего, здесь говорится о дошедшей до нас надгробной иконе преподобного, которая, как установлено исследователями, появилась в монастыре между составлением Второй описи и 1591 г.⁶⁶⁶ Как видим, монастырские власти решились поместить икону Иосифа над его ракой лишь после его местной канонизации.

Судя по актам, с середины 1580-х гг. Иосифо-Волоколамский монастырь иногда начинает отождествляться с преп. Иосифом⁶⁶⁷. Например, в данной грамоте Бориса Федоровича Годунова присутствует следующая характерная формула: «дати тое вотчину в дом пречистые Богородицы Иосифу чудотворцу»⁶⁶⁸.

Из приходо-расходных книг мы узнаем, что «христороубцы» в праздник преподобного «сдавали» деньги на молебны⁶⁶⁹. Надо думать, последние должны были быть обращены к Иосифу Волоцкому. Очевидно, как и в других монастырях,

Сб. статей. Ярославль, 2009. С. 38–43.

⁶⁶⁴ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 202.

⁶⁶⁵ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 180.

⁶⁶⁶ Иконы Москвы XIV... С. 272–282.

⁶⁶⁷ АФЗХ. М., 1956. Ч. 2. С. 419, 431, 456, 480, 482

⁶⁶⁸ Там же. С. 419.

⁶⁶⁹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. Вып. 1. С. 142; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 123; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 193.

деньги за молебны оставлялись у надгробия святого. В течение года от разных людей в казну монастыря более или менее регулярно поступала плата за молебны⁶⁷⁰. Вероятно, часть из них была обращена не только к Богу и Богородице, а и к преп. Иосифу. В свою очередь, представители монастыря в праздник преп. Иосифа раздавали милостыню нищим⁶⁷¹.

В начале 1589 г. на церковном соборе вновь обсуждался вопрос о культе преп. Иосифа. В решении собора от 15 января этого года говорилось: «повеле пети и празновати началнику тоя обители преподобному игумену чудотворцу Иосифу на его преставление сентября в 9 день святых праведных Богоотец Иоакима и Анны всенощное и должное благодарение и славословие возсылати яко ж и прочим святым иже в Русской земли в той ж обители пречистые Богородицы честнаго и славнаго ея Успения иде ж и многотрудное его тело лежит. А вперед Господь Бог и пречистая Богородица прославит угодника своего великаго чудотворца Иосифа чудесы и тогда пети и празновати по всем святым местом и соборным церквам»⁶⁷².

Из контекста последней фразы явствует, что на данном соборе обсуждался вопрос об установлении общецерковного празднования преп. Иосифу. Вероятно, этот вопрос был поднят по инициативе властей основанного им монастыря, которые не могли не стремиться к повышению значимости почитания «своего» святого. Но церковный собор сохранил за культом Иосифа определенный в 1578 г. местный статус. В указанной фразе косвенно выражена и причина соборного решения: недостаточное количество зафиксированных к тому времени чудесных

⁶⁷⁰ См., напр.: Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х. Вып. 1 С. 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х. Вып. 2. С. 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 11, 12, 13, 15, 16, 17, 46, 47, 48, 52, 53, 54.

⁶⁷¹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х. Вып. 1 С. 168; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х. Вып. 2. С. 216; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 33, 85, 159; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 2. С. 228.

⁶⁷² Бычков А.Ф. Описание церковно-славянских и русских сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 99.

явлений, связанных со св. Иосифом⁶⁷³. Действительно, если в упомянутом Житии святого 1546 г. отмечены лишь немногие посмертные чудеса⁶⁷⁴, то в другой редакции жития Иосифа, составленной между 1540 и 1566 гг., вообще ни о чем подобном не говорится⁶⁷⁵.

Наконец, после рассмотрения того же вопроса на другом церковном соборе повелением царя Федора Ивановича и патриарха Иова от 1 июня 1591 г. св. Иосифу было установлено общецерковное празднование⁶⁷⁶.

Незадолго до этого события 25 января 1591 г. была составлена опись Иосифо-Волоколамского монастыря (далее в этом параграфе – Опись 1591 г.). Она проливает дополнительный свет на проблему почитания его основателя.

Ко времени ее составления в монастыре были следующие сакрально значимые строения: Успенский собор, его так называемые «старый придел» и «новый придел» с гробницей св. Иосифа, церковь Богоявления с трапезной палатой, церковь Владимирской Богоматери и церковь Одигитрии «подколоколы». Описью зафиксированы две иконы Иосифа Волоцкого в Успенском соборе и столько же – в гробнице, по одной иконе – в церквях Богоявления и Владимирской, а также в старом приделе⁶⁷⁷. Очевидно, в 1591 г. на стене трапезной палаты по-прежнему имелось фресковое изображение св. Иосифа. Его икон не было только во второстепенном Одигитриевском храме. Как видим, в 1591 г. образа св. Иосифа были размещены в подавляющем большинстве сакрально значимых зданий обители.

Об интересующем нас надгробном комплексе в Описи 1591 г. читаем:

«В гробнице преподобного Иосифа чудотворца.

Икона болшая, на ней писан Страшный суд, по золоту. У иконы пелена, отлас золотной червчат.

Да у иконы ж от дверей: образ Пречистые Богородицы стоячей, пядница на

⁶⁷³ Голубинский, 1903. С. 116.

⁶⁷⁴ Житие и пребывание въкратце... Стб. 494–499.

⁶⁷⁵ См.: Житие преп. Иосифа... С. 13–47.

⁶⁷⁶ Голубинский, 1903. С. 116.

⁶⁷⁷ ТОИВМ. С. 69, 70, 83, 84, 87, 89, 85.

празелени, во облаце Спасов образ, а в ногах Иосиф чудотворец.

Образ Кирила Белозерского чудотворца на празелени.

За чудотворцовым гробом.

Крест большой на празелени, а на нем писано распятие, а под ногама преподобный Герасим, иже на Иердане.

Да у креста под правую рукою, в киоте, образ Пречистые Одигитрие с крылцы, на золоте, на крылцех писаны 18 святых образов.

Под тем, в киоте, образ Спаса Нерукотвореннаго с крылцы.

Да Иус при кресте с Пречистою и с Никадимом. На крылцех писаны святии, по золоту. Да 8 образов пядниц на золоте. Да образ на красках Моисея Мурина.

А под теми образы крест распятие з деяньем, на красках.

Образ преподобного чудотворца Иосифа на золоте, полуторной, в киоте, с пеленою.

По левую сторону болшова креста 7 пядниц розных святых образов, на золоте.

Да три образа на бели: образ Спасов, образ Пречистые, образ Предотечев.

Да киот писан красками по золоту. А в киоте 6 образов, 2 образа с крылцы. А все образы писаны на золоте.

Да киот писан красками, да в нем деисус, три образы пядницы: образ Спасов с Пречистою, и Предотечею, и со ангелы, и со апостолы.

Да по сторон тех четыре образы пядницы на золоте.

Да образ Пречистые на золоте, поля писаны на розных красках.

Да на чудотворцове гробе покровы и плащаницы.

Плащаница болшая шита по таусинному бархоту шолки розными, венец шит золотом, а в венце пять камней, а кругом венца и главы, и всего образа обнизь жемчужна в одну прядь. Да по краем, по дымчатой камке, шиты слова золотом, а подпись имя чудотворцово сажено жемчугом.

Да покров большой тое ж плащаницы, бархот багров узорчет. А на нем вышит крест большой золотом и серебром, и трость и копие.

А у креста у подножия вышиты Пафнотей да Иосиф чудотворцы.

А место лобное и Адамля глава вышито золотом и серебром, и шолки. а кругом всего креста и чудотворцов, подписи и кресты обнизь жемчужна.

А кругом покрова шиты слова серебром по дымчатой камке.

Две плащаницы чудотворцовы шиты на лазоревом отласе шолки. Венцы кругом глав шиты золотом.

А у праздничной плащаницы кругом венца обнизь жемчужна в одну прядь.

Да у той же плащаницы покров бархот чорн, а на нем крест и слова жемчугом сажено.

А у другой плащаницы у трезвонной, покров камка багрова, крест и дробницы серебряны золочены, кругом обнизь жемчужна.

Да плащаница вседневная.

Да у чудотворцова гроба ломпада медена на железном подсвечнике»⁶⁷⁸.

Ниже в той же Описи указано: «Да круг чюдотворцавы гробницы на празники прикладывают пелену, отлас дымчат»⁶⁷⁹.

Мы видим, что рассматриваемый надгробный комплекс к 1591 г. обогатился множеством новых элементов и стал еще более представительным, чем в момент составления Второй описи. Теперь, кроме покровов, светильника, многочисленных икон Спаса, Богородицы и общехристианских святых, он стал включать в себя пелены и две иконы преподобного. Также снова появился большой крест с распятием, существовавший в данном комплексе до составления Второй описи. Как уже говорилось, этот крест являлся одной из своеобразных черт оформления места упокоения св. Иосифа.

Одна из упомянутых икон с изображением преподобного называлась «образ Пречистые Богородицы стоячей пядница на празелени, во облаце Спасов образ, а в ногах Иосиф чюдотворец», вторая – «образ преподобного чюдотворца Иосифа на золоте полуторной». Первая из них явно относилась к варианту «Богоматери Боголюбской», которую можно определить как Иосифо-Волоколамская⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ Там же. С. 83–85.

⁶⁷⁹ Там же. С. 99.

⁶⁸⁰ Мельник А.Г. Ростовский вариант «Богоматери Боголюбской» // ИКРЗ. 2000. Ростов, 2001. С. 120.

Подобная по иконографии икона XVII в. дошла до нашего времени⁶⁸¹. На ней мы видим коленапреклоненного преп. Иосифа, молящегося перед Богородицей, а она, в свою очередь, обращена с молитвой к Богу, представленному на небесах. Суть данного иконописного произведения заключается в зримом выражении моления святого перед Богородицей за людей и ее моления за них перед Богом. Таким образом, всякий пришедший к гробнице преп. Иосифа зримо представлял себе, что его молитва, обращенная к этому преподобному, будет передана им Царице Небесной, а та передаст ее Иисусу Христу.

Подобная ясно выраженная иерархия молений была очень популярна в России XVI–XVII вв. Тогда появились многочисленные иконы, на которых некоторые русские святые были представлены в молении перед Богородицей, молящейся Богу. Подобные иконы с изображенными перед Богоматерью соответствующими святыми, иногда вместе со светскими властителями и обычными людьми, находились в то время вблизи гробниц целого ряда подвижников благочестия, – таких, как Петр митрополит, Иона митрополит, Леонтий Ростовский, Зосима и Савватий Соловецкие⁶⁸², Прокопий Устюжский⁶⁸³.

Как видим, представители Иосифо-Волоколамского монастыря, поместив икону «своего» святого, молящегося перед Богородицей, у его гробницы, следовали одной из общероссийских традиций в оформлении мест упокоения подвижников благочестия.

Вероятно, упомянутый в Описи 1591 г. единоличный образ Иосифа Волоцкого является той самой иконой преподобного, заказанной монастырем в 1580 г. Получается, это единственный сохранившийся элемент оформления места упокоения преподобного, дошедший до нас от XVI в.

В рассматриваемый комплекс входили образы двух русских святых, Пафнутия Боровского и Кирилла Белозерского. Первый был изображен на покрове молящимся в паре с самим св. Иосифом, второй – на иконе, что, разумеется, не

⁶⁸¹ «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Образ... С. 228.

⁶⁸² Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 544.

⁶⁸³ Устюг Великий. Материалы... С. 7.

случайно, поскольку и тот, и другой являлись, очевидно, наиболее близкими Иосифу в духовном отношении святыми. Ведь он был учеником св. Пафнутия и некоторое время жил в Кирилло-Белозерском монастыре, где высоко оценил порядки, утвержденные его основателем св. Кириллом⁶⁸⁴. Таким образом, включение в надгробный комплекс преподобного этих двух образов носило программный характер. А это значит, что монахи обители вполне осознанно подходили к формированию надгробного комплекса своего святого.

Особо следует отметить впервые зафиксированные Описью 1591 г. обычаи называть и сочетать друг с другом тканые платы, возлагавшиеся на раку. В предшествовавших описях все они назывались покрывами. Опись же 1591 г. различает «плащаницы» и «покровы». Первыми она обозначает, если применять современную терминологию, лицевые покровы, то есть те, что имеют шитые изображения святого, вторыми – покровы, украшенные крестом, очевидно, Голгофским. Причем, по той же Описи, плащаницы и покровы должны были использоваться парами: сначала на гробницу возлагали плащаницу, а на нее сверху – покров. Опись также различает плащаницы праздничные, трезвонные и вседневные.

Ценно свидетельство Описи 1591 г. о том, что в монастыре существовал обычай украшать в праздники боковые стороны гробницы св. Иосифа пеленой. Согласно описи 1601 г., таким же образом украшали гробницу Кирилла Белозерского в основанном им монастыре⁶⁸⁵.

Как видим, все элементы рассматриваемого комплекса делились на две группы. Одну из них составляли более или менее постоянные элементы (надгробие, крест с распятием, киоты, иконы, пелены под ними, светильники), вторую – переменные (плащаницы, покровы, пелена надгробия).

Наименования этих последних свидетельствуют, что в XVI в., особенно ближе к его концу в монастыре осуществлялись практики, заключавшиеся в более или менее регулярных переменах оформления гробницы св. Иосифа. В общих

⁶⁸⁴ См.: Житие преп. Иосифа... С. 15–21; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... С. 42–49.

⁶⁸⁵ Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве... С. 543–544.

чертах эти перемены можно представить в следующем виде. В определенные праздничные дни на надгробие возлагали «праздничную» плащаницу и покрывали ее покровом, в другие торжественные моменты на гробницу помещали «трезвонную» плащаницу с соответствующим покровом, в обычное время на гробнице лежала «вседневная» плащаница. Кроме того, в праздники боковые стенки гробницы украшали пеленою. В отдельные праздники не гасили свечи после службы⁶⁸⁶. Ясно, что все эти действия были тесно связаны с богослужебной практикой Иосифова монастыря.

Существенно изменился к 1591 г. состав хранившихся в монастыре церковных облачений, связывавшихся с именем св. Иосифа:

«Да ризы преподобнаго чюдотворца Иосифа, камка бела з золотыми круги. Оплечья тафта лазорева, сажены жемчугом з дробницами. Под оплечьям крест жемчугом сажен в две пряди, а в кресте четыре яхонты лазоревы; кружева шита серебром, и золотом, и шелки.

Да ризы чюдотворцавы же, камка бела. Оплеच्या оксамит золотной по темно-синему шелку. На ризах крест сажен жемчугом в одну прядь, а в кресте пять дробниц серебряны золочены.

Да ризы чюдотворцавы же Иосифа миткалинны, ветхи. Оплеच्या камка шолк бел да светло-зелен, а крест тафтян.

Да чюдотворцавы ж ризы хандрячны белы. Да стихарь подризнай крашенинной синь.

Да чюдотворцавы же две потрахели да поручи. Одна потрахель оксамит синь, а другая зелена, шиты на ней образы святых серебром.

Да ризница запечатана, а в ней платье чюдотворца Иосифа»⁶⁸⁷.

Трудно поверить, что все эти облачения действительно принадлежали преп. Иосифу, ведь ни одно из них еще не фигурировало в Описи 1545 г., но значительная их часть обозначена во Второй описи (между 1570 и 1576 гг). Скорее всего, так

⁶⁸⁶ Столовый обиходник Волоколамского Иосифова монастыря / публ. архим. Леонида // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 3. С. 7–8.

⁶⁸⁷ ТОИВМ. С. 93–94.

называемые одежды Иосифа в данном качестве стали восприниматься лишь примерно с первой половины 1570-х гг., что, конечно, было порождено стремлением монастырского сообщества иметь как можно больше реликвий, связанных со «своим» святым.

Вообще сам факт создания этих мнимых реликвий весьма определенно характеризует монашескую религиозность того времени. Вспомним об описанной выше «житнице» чудотворца Зосимы в Соловецком монастыре, в которой якобы чудесным образом не кончались мучные запасы.

Ясно также и то, что описанные реликвии имели мемориальный характер, то есть были призваны служить делу увековечивания памяти о преп. Иосифе.

Попробуем представить, как совершалось ежегодное празднование памяти преподобного, кульминация которого приходилась на 9 сентября. Монастырский столовый обиходник, составленный между 1589 и 1591 гг.⁶⁸⁸, и приходо-расходные книги 80–90-х гг. XVI в. рисуют нам весьма яркую картину этого праздника.

Он начинался еще 8 сентября⁶⁸⁹ вечерней, к которой звонили один раз во все колокола. Далее следовала панихида «по старце Иосифе». На ней «игумен со всем собором» облачался, видимо, в самые богатые монастырские литургические одеяния, называвшиеся «больши ризы сажены камчатая». Всем монахам раздавались свечи, с которыми они стояли на службе. По окончании вечерни так называемые «местные свечи», то есть свечи в подсвечниках у икон нижнего ряда иконостаса⁶⁹⁰ и в других частях храма⁶⁹¹ не гасили. Оставляли гореть свечи в паникадилах собора, а также у гробниц волоколамских князей и митрополита Даниила. Не гасили и две свечи в палатке-гробнице св. Иосифа. Завершалась панихида по преп. Иосифу у его «гроба» пением «вечной памяти»⁶⁹².

В тот же день служились панихиды по св. Иосифу в окрестных сельских церквях, очевидно, преимущественно в тех, которые входили в вотчину Иосифо-

⁶⁸⁸ Столовый обиходник Волоколамского... С. 5.

⁶⁸⁹ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 33.

⁶⁹⁰ См.: Мельник А.Г. Драматургия огня в пространстве... С. 134–138.

⁶⁹¹ ТОИВМ. С. 73.

⁶⁹² Столовый обиходник... С. 7–8.

Волоколамского монастыря.

После чего священники из этих храмов с «праздничною» святою водою являлись в Иосифову обитель, где каждому из них выдавались «панихидные» деньги. Панихиды по св. Иосифу монастырь также оплачивал и другим клирикам названных сельских церквей⁶⁹³.

Вечером за ужином монахам подавали «квас сычен», а если это происходило в постный день, то ужин отменялся, но «квас сычен» все равно полагался каждому из них. В тот же вечер всех нищих пускали в монастырь и кормили их: «по чети хлеба, да каша, да квас ячной». Если же память преп. Иосифа приходилась на среду или пятницу, то вечерню и панихиду пели «по тому же и свечи на братию. А на трапезе: горох цыженой с перцом, да по чети калача, да квас медвян к обеду, а в вечер сычен»⁶⁹⁴.

На следующий день, 9 сентября, монахам полагался «большой корм», то есть самое богатое пиршество из всех возможных тогда в обители⁶⁹⁵. К заутрени и обедне звонили во все колокола. После молебна вновь пели панихиду по старце Иосифе собором, свечи выдавались священникам и «клырошанам». Обедню служил сам игумен «со всем собором, ризы камчатая саженыя». Кроме того, служба отправлялась и во всех церквях обители, а также в зависимом от нее «Богородном монастыре», в вотчинном селе Спинове и «по всем селам». После обедни игумен со всем собором шел в гробницу преподобного, и там происходило окончание службы «по тому ж, яко же и вечер писано»⁶⁹⁶.

На трапезе братии подавались «рыба троя свежая в сковродах, а по блюдом двоя рыба добрая, калачи белые не в меру, пироги двои, одни с яицы да с перцем, а другие с сыром, оладьи с медом, квас паточной». В этот день нищих опять пускали в монастырь и кормили той же пищей, что и предыдущим вечером, а «за

⁶⁹³ Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х. Вып. 2. С. 216; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. Вып. 1. С. 33, 159.

⁶⁹⁴ Столовый обиходник... С. 8.

⁶⁹⁵ Там же. С. 5.

⁶⁹⁶ Там же. С. 8.

монастырем» раздавали деньги, «иноком по деньге, а мирским по полуденьге, всем також, и по селам по всем дают милостыню во всей мирской вотчине: попом по алтыну, диаконом по 4 деньги, пономарем и просвирницам по деньге, а нищим всем по полуденьге, где их колько ни есть, а деньги емлют старцы из казны»⁶⁹⁷.

Итак, в XVI в. в монастыре сложился следующий комплекс практик почитания св. Иосифа:

практика визуальной репрезентации культа святого посредством оформления места его упокоения в виде надгробного комплекса, состоявшего из надгробия, икон, покровов и других сакральных предметов;

практика визуальной репрезентации культа святого посредством строительства над его могилой здания гробницы;

практика жертвования покровов на раку святого;

практика возжигания свечей у раки святого;

практика мемориализации памяти о святом посредством подлинных и мнимых вещей-реликвий, связывавшихся с его именем;

практика отправления окончания службы, начатой в соборе, в гробнице святого в его праздник;

практика облачения игумена, возглавлявшего эту службу, в самые богатые облачения, имевшиеся в монастыре;

практика не гашения свечей после службы в храмах обители и в гробнице святого в его праздник;

практика жертвования людьми денег на молебны святому;

практика совершения этих молебнов;

практика визуальной репрезентации культа святого посредством размещения его икон в максимальном числе храмов обители;

практика раздачи милостыни всем людям, пришедшим к монастырю в праздник святого;

практика раздачи милостыни нищим в праздник святого;

⁶⁹⁷ Там же. С. 7–8.

практика подачи монахам монастыря самой богатой пищи в праздник святого;

практика отправления богослужений в праздник святого в церквах сел, окружавших обитель;

практика оплаты монастырем этих богослужений клирикам окрестных сельских церквей;

практика принесения святой воды в монастырь клиром окрестных сельских церквей в праздник святого;

практика перемен в зависимости от торжественности момента оформления надгробия святого, выражавшаяся в замене одних покровов другими и в украшении боковых сторон надгробия пеленой;

практика изготовления небольших икон святого;

практика распространения этих икон среди богомольцев;

практика почитания преподобного как покровителя московских государей;

практика богомольных посещений монастыря царем Иваном Грозным;

практика раздачи царем милостыни монахам обители;

практика богомольных поездок в монастырь представителей различных слоев русского общества.

5. 8. Практики почитания св. Антония Сийского в основанном им монастыре второй половины XVI в.

В литературе частично затрагивалась история почитания св. Антония Сийского⁶⁹⁸. Практики же этого почитания не попали в поле зрения исследователей.

Напомним: данная обитель основана в 1520 г. монахом Антонием, который являлся и первым ее настоятелем. В 1556 г. он покинул этот пост, передав его своему постриженнику старцу Кириллу. Перед тем 3 июля 1556 г. была составлена опись имущества монастыря, заверенная самим св. Антонием⁶⁹⁹ (далее в этом

⁶⁹⁸ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 2–7; Никодим, иером. О церковном почитании преподобного Антония Сийского. СПб., 1901.

⁶⁹⁹ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 2–7.

параграфе – Опись 1556 г.). Ее опубликовал в составе своего труда по истории Сийского монастыря епископ Макарий⁷⁰⁰.

Согласно Описи 1556 г., в монастыре существовали три храма: соборная церковь Живоначальной Троицы, трапезная церковь Благовещения и церковь Сергия Радонежского⁷⁰¹.

При жизни св. Антония в Сийском монастыре самым почитаемым святым являлся Сергий Радонежский⁷⁰².

Основные вехи становления культа преп. Антония Сийского хорошо известны. Он умер 7 декабря 1556 г. и был похоронен «одедную страну ц(е)ркви Живоначальные Тр(ои)цы близь олтаря церковнаго»⁷⁰³. В последующем в Сийском монастыре стало складываться его почитание. Вероятно, вскоре после смерти преподобного монах обители Филофей начал писать его житие. Однако по неведомой причине монастырская братия этому воспрепятствовала. Житие Антония (далее в этом параграфе – Житие) было написано в 1577/78 г. иноком Сийского монастыря Ионой. С этим произведением игумен обители Питирим и ученик Антония Филофей поехали в Москву просить царя и митрополита об установлении празднования преподобному. В 1579 г. по просьбе Питирима и новгородского архиепископа Александра новую редакцию Жития составил старший сын Ивана Грозного царевич Иван. Он же написал в 1579 г. и службу святому. В том же году состоялось прославление преп. Антония⁷⁰⁴.

Согласно Житию, братия монастыря после погребения «своего» подвижника соорудила здание гробницы над его гробом-надгробием, украсила интерьер этой гробницы иконами и свечами, а также был установлен ритуал ежедневного поклонения монахов монастыря упомянутому гробу с чтением специально

⁷⁰⁰ Там же. С. 7–14. Это одна из самых ранних русских монастырских описей.

⁷⁰¹ Там же. С. 7–8.

⁷⁰² См. 8-й параграф 4-й главы настоящей работы.

⁷⁰³ Никодим, иером. О церковном почитании... С. 86.

⁷⁰⁴ Ключевский, 1871. С. 300–302; Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 25–26; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Стб. 51–55; Яхонтов Ив. Жития св. севернорусских подвижников... С. 110–118; Никодим, иером. О церковном почитании... С. 86; Голубинский, 1903. С. 117; Дмитриев Л.А. Житие Антония Сийского // СККДР. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 247–248.

составленной молитвы⁷⁰⁵. Таковы уже знакомые нам практики начальной стадии почитания святого.

Описания посмертных чудес, следующих за основной частью Жития, раскрывают некоторые практики почитания преподобного. Люди шли к могиле преподобного, молились и просили его о помощи⁷⁰⁶, недужных прикладывали к «антониеву гробу»⁷⁰⁷, или они сами к нему прикладывались⁷⁰⁸.

Те же описания чудес обозначили практику богомольных посещений людьми Сийского монастыря⁷⁰⁹.

Имела место также практика двуединого почитания иконы Троицы, созданной по повелению св. Антония, и его самого. Это выражалось в том, что люди, приходя в Сийский монастырь, молились у иконы Троицы и св. Антонию⁷¹⁰.

Сийская обитель по крайней мере со второй половины 1570-х гг. отождествлялась с преп. Антонием⁷¹¹. Вот как обозначен в монастырских приходо-расходных книгах адресат одного из вкладов того времени: «...дала в дом Живоначальные Троицы и преподобному Антонию...»⁷¹²

На церковном соборе 1579 г. св. Антонию было установлено церковное празднование⁷¹³. Вскоре сын Ивана Гозного царевич Иван Иванович написал Похвальное слово Антонию Сийскому, в котором с подчеркнутой определенностью характеризует этого святого как покровителя и защитника московского государя, его сыновей, Русской церкви и всей России: «И да укрепить Господь Богъ их

⁷⁰⁵ Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие... С. 300–301.

⁷⁰⁶ Никодим, иером. О церковном почитании... 105, 106–107, 110; Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие... С. 318, 320,

⁷⁰⁷ Никодим, иером. О церковном почитании... С. 97, 103; Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие... С. 308–309, 317,

⁷⁰⁸ Никодим, иером. О церковном почитании... 110, 111; Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие... С. 325, 327.

⁷⁰⁹ Житие Антония Сийского / И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Д.Г. Демидов и др.; под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 110, 111, 113, 116, 118, 119, 121, 125, 127, 129.

⁷¹⁰ Никодим, иером. О церковном почитании... 95, 97, 103–105, 106; Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие... С. 309, 311, 318–320.

⁷¹¹ Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПбИИ). Ф. 5. Оп. 2. № 1. Л. 14; Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. 1576–1694 (7084–7202) гг. / сообщ. А.Ф. Изюмов // ЧОИДР. М., 1917. Кн. 2. С. 48; 1578 г. – Сотная Андрея Толстого... С. 210.

⁷¹² Архив СПбИИ. Ф. 5. Оп. 2. № 1. Л. 14.

⁷¹³ Ключевский, 1871. С. 301; Голубинский, 1903. С. 117.

молитвами твоими царство ихъ непредкновенно и неподвижно, и чадом его скифетры утвердит в Русьстем царствии. Но избавит Господь Богъ твоими молитвами землю нашу Русьскую от врагъ, и волкъ христоненавидецъ еритик, и от всех зверей зияющих, от востока, и запада, и от севера, и от юга. И да сохранит Господь Богъ, отче честный, твоими молитвами церковь свою и люди своя безо всякие враски и скверны»⁷¹⁴.

Из вкладных книг 1576–1694 гг. и приходо-расходных книг 1575–1589 гг. Сийского монастыря мы узнаем, что царь Иван Грозный «пожаловал» два покрова «на преподобнаго начальника Антония»⁷¹⁵, то есть на его надгробие. Другой «христолюбец» пожертвовал деньги «на свещу месную Антонию»⁷¹⁶.

В 1597 г. была составлена новая опись Сийского монастыря (далее в этом параграфе – Опись 1597 г.). При ее рассмотрении обратимся к тем свидетельствам, которые зримо обозначали культ преп. Антония.

Если раньше, как мы помним, могила последнего находилась за пределами деревянного Троицкого собора, то в момент составления Описи 1597 г. она уже размещалась «на правой», то есть на южной стороне пространства для молящихся одноименного каменного храма⁷¹⁷. Характерно, что включение могилы святого, мощи которого находились под спудом, в пределы данного храма произошло по указанию царя Федора Ивановича, который повелел в 96 (1587/88) г. «поставить в Сийском монастыре церковь каменную Живоначальные Троицы и гроб Антония Чудотворца внити в церковь»⁷¹⁸. Под гробом здесь подразумевается могила с надгробием. Это новое местоположение могилы святого наглядно демонстрировало повышение статуса его культа. Принято считать, что названный Троицкий собор строился очень долго – с 1588/89 по 1606 г.⁷¹⁹ Но Опись 1597 г.

⁷¹⁴ Похвальное слово Антонию Сийскому и русским святым царевича Иоанна Иоанновича // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 676.

⁷¹⁵ Архив СПбИИ. Ф. 5. Оп. 2. № 1. Л. 9, 13 об.; Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. 1576–1694 (7084–7202) гг. / сообщ. А.Ф. Изюмов // ЧОИДР. М., 1917. Кн. 2. С. 1

⁷¹⁶ Архив СПбИИ. Ф. 5. Оп. 2. № 1. Л. 14 об.

⁷¹⁷ Опись Антониева Сийского. Д. 375. Л. 7.

⁷¹⁸ Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом... С. 30.

⁷¹⁹ Там же. С. 16; Булкин В.А., Овсянников О.В. Троицкий собор Антониева Сийского монастыря // Краткие сообщения института археологии. М., 1986. Вып. 187. С. 80–84.

свидетельствует, что в момент ее составления этот храм изнутри имел оформление, необходимое для проведения служб, и в том числе иконы и иконостасы⁷²⁰, и, значит, тогда он уже действовал.

Согласно Описи 1597 г., у могилы св. Антония располагались следующие предметы, которые в совокупности можно назвать надгробным комплексом:

«В большой ж(е) церкви на правой стороне гробница чудотворца Антония, на ней покров царьского данья, отлас полосат подложен крашениною, а на нем вышит крест. А другой покров камка багрова подложен тафтою, а на нем вышит крест золотом, а около тропарь и кондак шит серебром, данья Еуфими Воейковы з детьми. На гробе ж образ Антония чудотворца на празелени пядница. Да образ Антония ж чудотворца молебной на празелени семи пядей, данья Максима Базарова. А перед ним свеча невелика и под нею подсвечник медной весом 9 гривенок. На гробе ж крушка оловянная на пометные денги»⁷²¹. (Гробом здесь называется некое надгробие. Слово «пометные» означало пожертвованные⁷²²).

В данном надгробном комплексе особой значимостью была наделена большая, высотой в семь пядей, икона Антония. Это подчеркивалось возжигавшейся перед ней свечой.

Определение «молебной» свидетельствует, что святой на ней был изображен в молении или перед Богом, или перед Богородицею, или перед Троицей. Тем самым икона наглядно представляла молитвенное ходатайство святого перед высшими небесными силами за людей.

Наличие упомянутой «кружки» говорит, что в монастыре существовал обычай жертвовать деньги у гроба святого. Их клали в упомянутую кружку. Характерно, что почти весь рассматриваемый надгробный комплекс был составлен из предметов, пожертвованных различными вкладчиками, и в том числе царем. Но по своему богатству этот комплекс все-таки уступал оформлению описанных выше мест упокоения наиболее почитавшихся русских святых XVI в.

⁷²⁰ Опись Антониева Сийского... Л. 3–9.

⁷²¹ Там же. Л. 7–7 об.

⁷²² Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1991. Вып. 17. С. 16.

В других частях интерьера того же Троицкого собора находились иконы «Пречистые Богородицы на престоле, а у ней молебной Антоней чудотворец», «Антония чудотворца поясной», «Чудотворца Антония молебной, да в облаце Живоначальная Троица»⁷²³.

Опись 1597 г. свидетельствует, что при Троицком соборе существовала придельная церковь Антония Сийского. В местном ряду ее иконостаса имелась большая житийная икона «Антония чудотворца в деянии на золоте осми пядей»⁷²⁴. В теплой Благовещенской церкви в 1597 г. имелась пядничная икона «Антония чудотворца»⁷²⁵. Кроме того, в монастыре имелись иконы, места расположения которых в Описи 1597 г. строго не обозначены: «Спас да Пречистые, да Иван Предтеча, а в ногах Антоней молебной» и «Антоней Сийский»⁷²⁶.

Во время составления Описи 1597 г. в монастыре было только три храма: Троицкий собор, придел Антония и Благовещенская церковь. Ранее существовавшая Сергиевская церковь в той же Описи числилась сгоревшей⁷²⁷. Характерно, что в каждом из этих трех храмов были иконы Антония Сийского. В данном случае мы видим уже знакомый нам пример визуальной репрезентации культа «своего» святого – его иконы размещались во всех храмах обители.

Как видим, Опись 1597 г. обозначает весьма развившийся к тому времени культ св. Антония. Это выражалось и в оформлении места его упокоения, и в наличии посвященной ему действующей придельной церкви, и в существовании в монастыре многочисленных его образов, и в том, что последние демонстрировали весьма развитую и разнообразную (включая житийную) иконографию преподобного. Именно «свой» святой Антоний к исходу XVI в. стал главным небесным покровителем насельников Сийского монастыря.

Согласно Описи 1597 г., в составе книжного собрания Сийского монастыря присутствовали следующие книги, имеющие отношение к почитанию святого:

⁷²³ Опись Антониева Сийского... Л. 5–6.

⁷²⁴ Там же. Л. 8 об.

⁷²⁵ Там же. Л. 9 об.–10.

⁷²⁶ Там же. Л. 13–13 об.

⁷²⁷ Там же. Л. 10 об.

«Канон Антонья чудотворца, в деств, творенье Иванна царевича», «Житие чудотворца Антония»⁷²⁸.

Таким образом, до смерти св. Антония в его обители глубоким почитанием пользовался только один преп. Сергей Радонежский. Хотя монахи знали и о ряде других русских угодников⁷²⁹. В период, наступивший после 1556 г., особенно к концу XVI в. на высшую ступень в иерархии местной святости был возведен преп. Антоний, несколько потеснивший в данном отношении св. Сергия. Теперь насельники обители особенно почитали двух своих небесных заступников – Антония и Сергия⁷³⁰.

Как мы убедились, во второй половине XVI в. в Сийском монастыре осуществлялись следующие практики почитания св. Антония:

сооружение вскоре после смерти преподобного гробницы-часовни над его могилой;

практика оформления интерьера этой гробницы иконами и свечами;

практика ежедневного посещения братией монастыря могилы преподобного и чтение молитвы, обращенной к нему;

практика вознесения молитв у могилы преподобного;

практика почитания преподобного как покровителя московских государей;

практика почитания преподобного как покровителя Русской церкви;

практика почитания преподобного как покровителя России;

практика почитания преподобного как целителя больных;

практика прикладывания больных к надгробию святого;

практика прикладывания к надгробию святого;

практика двуединого почитания иконы Троицы, созданной по повелению св. Антония, и его самого;

практика оформления места упокоения преподобного в монастырском соборе в виде надгробного комплекса;

⁷²⁸ Кукушкина М.В. Описи книг XVI–XVII вв. С. 129–130.

⁷²⁹ См. 8-й параграф 4-й главы в настоящей работе.

⁷³⁰ Визуальным выражением этого культа является икона XVII в. «Сергий Радонежский и Антоний Сийский» (Соломина В.П. Древнерусское художественное серебро... С. 170–171).

практика возжигания свечей у могилы преподобного;
 практика жертвования покровов на гробницу преподобного;
 практика жертвования денег у гробницы преподобного;
 практика максимально широкого размещения икон святого в монастыре;
 устройство придельной церкви, посвященной преподобному;
 практика богомольных поездок в Сийский монастырь.

Итак, выявленные практики почитания своих святых рисуют нам выразительную картину повседневной религиозной жизни указанных обителей. Жизни, в которую были включены не только их насельники, но и – многочисленные мирские приверженцы культов упомянутых подвижников, включая и московских государей.

Условно все рассмотренные выше практики почитания святых по функциональной принадлежности можно объединить в следующие десять групп, при этом для полноты картины будут привлечены соответствующие свидетельства житий и других подвижников благочестия.

1. Практики почитания гробниц святых

Таковыми гробницами в то время являлись раки с мощами последних, стоявшие над поверхностью земли, и надгробия, которые находились над захоронениями подвижников благочестия, то есть над мощами под спудом. Эти практики выражались в поклонении соответствующей гробнице⁷³¹, молитве около нее⁷³², прикосновениях к ней⁷³³, ее целовании⁷³⁴, возжигании у нее светильников (свечей или лампад)⁷³⁵, жертвовании возлагавшихся на нее покровов⁷³⁶, жертвовании у нее денег, жертвовании икон, помещавшихся над ней, целовании таких икон, отправлении у нее богослужений⁷³⁷. В некоторых монастырях практиковались

⁷³¹ Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 398; Житие Варлаама Хутынского. С. 46; ПСРЛ. СПб., 1889. Т. 16. Стб. 201.

⁷³² Жития Павла Обнорского и Сергия... С. 117; Житие Александра Свирского / И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Д.Г. Демидов и др.; под ред. А.С. Герда. СПб., 2002. С. 90.

⁷³³ Житие Корнилия Комельского. С. 350; Житие Александра Свирского. С. 89, 93.

⁷³⁴ Житие Мартиниана Белозерского. С. 250, 256; Житие Александра Свирского. С. 101, 102.

⁷³⁵ Житие Корнилия Комельского. С. 350.

⁷³⁶ Там же. С. 350.

⁷³⁷ Житие Макария Желтоводского и Унженского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 292, 296, 298, 302;

непосредственные контакты с останками святых, находившихся в раках, что выражалось в прикосновении к мощам и целовании их.

2. Визуальная репрезентация культов святых

Одной из основных практик визуальной репрезентации культов святых являлось оформление мест их упокоения в виде надгробных комплексов, состав которых не был унифицирован. В каждом монастыре, имевшем усопшего подвижника благочестия, создавался особый надгробный комплекс.

В большинство из таких комплексов входили гробница святого, возлагавшийся на нее или на мощи покров, икона святого, иконы Иисуса Христа и Богородицы, один или несколько светильников и сосуд (кружка) для денежных подаваний. Но кроме них почти каждый такой комплекс был обогащен и другими особыми сакральными предметами.

Распространенной практикой визуальной репрезентации культов святых являлось размещение их икон и других сакральных образов в максимальном числе храмов и других мест соответствующих монастырей. Изображения святого как бы сопровождали людей, передвигавшихся по обители, и создавали эффект его постоянного присутствия в ней.

Цели распространения почитания святых служила практика заказа монастырями их многочисленных небольших икон, которые потом раздавались или продавались богомольцам.

В то время, когда средства коммуникации имели крайне слабое развитие, а большинство населения страны было неграмотным, подобные иконы, предназначенные, в основном, для индивидуального моления, являлись одним из немногих средств передачи информации о святых. Тем более что визуальная информация, как известно, гораздо лучше усваивается, чем устное слово или письменный текст.

3. Практики почитания святых как целителей больных

Больные молились у гробниц святых, прикасались или прикладывались к

этим гробницам⁷³⁸, целовали их⁷³⁹, целовали икону святого⁷⁴⁰, больных приводили или приносили к тем же гробницам и прикладывали к ним⁷⁴¹ или клали около них⁷⁴². Больных также окропляли святой водой у таких гробниц⁷⁴³ и давали ее им пить у тех же гробниц⁷⁴⁴. Во время контакта больных с гробницами нередко клириками соответствующих храмов специально совершались молебны или другие богослужения⁷⁴⁵.

Мощи святых омывались водой, после чего ее использовали как целительное средство. В частности, такой водой окропляли города во время эпидемий⁷⁴⁶. С именами святых связывали источники и колодцы, воду которых использовали в надежде на исцеление больных⁷⁴⁷.

4. Практики почитания вещей-реликвий, связывавшихся с именами святых

В XVI в. Троице-Сергиевом, Соловецком, Иосифо-Волоколамском, Кирилло-Белозерском, Спасо-Прилуцком, Антониевом Сийском монастырях практиковалось почитание вещей-реликвий, связывавшиеся с именами святых, стоявших у истоков этих обителей. Как правило такими реликвиями являлись

⁷³⁸ Житие Арсения Коневского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 180; Житие Мартиныана Белозерского. С. 258; Житие Корнилия Комельского. С. 346, 350; Житие Кирилла Новоезерского. С. 394, 396, 398, 400, 404, 410; Житие Александра Свирского. С. 89, 93, 98, 99; Житие Варлаама Хутынского. С. 68, 75, 77.

⁷³⁹ Житие Мартиныана Белозерского. С. 250, 256; Житие Александра Свирского. С. 101, 102.

⁷⁴⁰ Житие Варлаама Хутынского. С. 42, 48, 62, 63, 68, 82, 84.

⁷⁴¹ Житие Мартиныана Белозерского. С. 252, 254; Житие Кирилла Новоезерского. С. 410; Житие Антония Сийского. С. 111, 115; Жития Павла Обнорского и Сергия... С. 116, 140; Житие Александра Свирского. С. 91, 92, 93, 94.

⁷⁴² Житие Мартиныана Белозерского. С. 254; Житие Варлаама Хутынского. С. 81, 83.

⁷⁴³ Житие Макария Желтоводского... С. 296, 298; Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского. С. 394, 396, 400, 406, 410; Мансика В. Житие Александра Невского. С. 28; Житие Александра Свирского. С. 92.

⁷⁴⁴ Житие Кирилла Новоезерского. С. 402; Житие Иоасафа Каменского / публ. Г.М. Прохорова // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 343; Житие Варлаама Хутынского. С. 73, 77.

⁷⁴⁵ Житие Макария Желтоводского... С. 292, 296, 298, 302; Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского. С. 400; Жития Павла Обнорского и Сергия... С. 118; Житие Александра Свирского. С. 90, 93; Житие Варлаама Хутынского. С. 64, 81, 85.

⁷⁴⁶ Мельник А.Г Вода в христианских сакральных... С. 496–518.

⁷⁴⁷ Житие Макария Желтоводского... С. 296; ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 485–486; Жития Павла Обнорского и Сергия... С. 117.

богослужебные книги, ризы и иконы, а также и некоторые другие предметы.

На самом деле монастырей, в которых имели место практики почитания подобных реликвий, было больше. В подтверждение сказанному приведем следующие примеры.

Согласно летописи, в 1462 г. в пожаре сгорели «все» сакральные предметы, находившиеся у гробницы св. Варлаама в основанном им Новгородском Хутынском монастыре, и в том числе «жезл святого Варлаама»⁷⁴⁸. Но в рассказе жития данного преподобного о чуде, датируемом временем игумена Никифора (1517–1524)⁷⁴⁹, этот «жезл» обозначен как существующий, «иже стоит и до ныне на гробе» преподобного⁷⁵⁰. У того же гроба, по версии летописи, в 1540 г. уцелел после очередного пожара «посох» святого⁷⁵¹. Столь противоречивые известия позволяют утверждать лишь то, что в XV–XVI вв. в упомянутом монастыре почитали некий жезл или посох, считавшийся личной вещью преп. Варлаама.

В Голутвинском монастыре близ Коломны, основанном, по житийному преданию, св. Сергием Радонежским⁷⁵², согласно писцовой книге 1577/78 г., хранились «крест синалойная Сергия чудотворца положенья» и «ризы Сергия чудотворца»⁷⁵³.

В Переславском Никитском монастыре почитали кресты и вериги св. Никиты Столпника⁷⁵⁴.

По описи 1617 г., вероятно, отражающей ситуацию более раннего времени, в новгородском Арсеньевом монастыре у гробницы св. Арсения демонстрировалась «риза, в которой он ходил»⁷⁵⁵.

Как видим, в XV–XVI вв. в ряде монастырей оформились практики мемориализации памяти о «своих» святых посредством почитания и демонстрации

⁷⁴⁸ ПСРЛ. Т. 16. Стб. 209.

⁷⁴⁹ Строев П. Списки иерархов и настоятелей... Стб. 49.

⁷⁵⁰ Житие Варлаама Хутынского. С. 87.

⁷⁵¹ Новгородские летописи. С. 326.

⁷⁵² Житие Сергия Радонежского // БЛДР. С. 374–376.

⁷⁵³ ГР. № 1. С. 66, 71.

⁷⁵⁴ Мельник А.Г. История надгробного комплекса св. Никиты... С. 376–385.

⁷⁵⁵ Опись Новгорода 1617 г. С. 78.

связывавшихся с их именами вещей-реликвий. В Троице-Сергиевом и Кирилло-Белозерском монастырях эта демонстрация носила перформативный характер.

5. Практики почитания святых как покровителей соответствующих монастырей

Святые мыслились как покровители основанных ими монастырей. В XV в. сформировалась, а в XVI столетии стала обычной практика отождествления монастырей со «своими» святыми. Это выражалось, в частности, в том, что согласно многочисленным актам, представители знати жертвовали свои земли не просто монастырям, а и их святым.

В монастырях имела место практика подачи более богатой пищи монахам монастырей в праздники «своих» святых.

6. Практика почитания святых как покровителей Русской церкви

Данная практика наиболее определенно осуществлялась во время отправления церковных служб святым.

7. Практики почитания святых как покровителей московских государей, их воинства и Русского государства

Святые считались помощниками московских государей в войнах с внешними врагами. Обычной была практика вознесения молитв у гробниц святых государями перед военными действиями. От лица царей в монастыри рассылались так называемые богомольные грамоты, в которых требовалось, чтобы монахи молили Бога, Богородицу и своих святых о помощи самим царям и их воинству на войне. Церковные иерархи направляли государям на войну послания, в которых призывали им в помощь Бога и святых.

Московские правители молились святым о чадородии, то есть о даровании им наследников. Вероятно, так же поступали и другие люди⁷⁵⁶. У раб святых Сергия Радонежского и Алексея митрополита государи крестили своих детей.

Святые фигурировали в актах как гаранты важных договоров и политических соглашений московских государей с другими представителями знати.

⁷⁵⁶ Житие Зосимы и Савватия... С. 279; Житие Кирилла Белозерского. С. 180.

В XVI в. оформилась практика доставки из монастырей московским государям святой воды, связывавшейся с днями празднования памяти святых⁷⁵⁷.

8. Практика богомольных путешествий, или паломничеств, к гробницам святых

Хорошо известна практика богомольных походов государей по монастырям и городам к гробницам святых в XVI в. Судя по рассказам о чудесах в житиях и монастырским приходе-расходным книгам, так же поступали представители знати и других социальных слоев.

9. Практика строительства и последующего функционирования в монастырях церквей, посвященных «своим» святым

10. Особые практики

В некоторых монастырях вырабатывались особые, кроме перечисленных выше, практики почитания «своих» святых, которые иногда усваивались и другими обителями.

В Троице-Сергиевом монастыре к таким практикам относились следующие. В заговенье перед Великим постом все монахи попарно подходили к раке Сергия и целовали его мощи. В день праздника св. Сергия монахи монастыря получали самое большое количество в году спиртного напитка – меда. Великий князь Василий III в 1530 г. после совершения процедуры крещения в купели наследника престола младенца Ивана, взял его и положил в раку прямо на мощи преп. Сергия. Возможно, в подобных случаях сходным образом поступали и другие люди. В ритуале торжественной встречи московских государей у монастырских ворот использовалось в качестве реликвии кадило, принадлежавшее преп. Никону.

Во второй половине XVI в. в московском Чудовом монастыре грамоты, удостоверявшие пожертвование ему земель знатью, перед тем, как попасть в руки представителям этой обители, возлагались на мощи св. Алексея митрополита. Так выражалась идея о передаче определенной собственности небесному покровителю Чудова монастыря св. Алексею. В качестве атрибута культа св. Алексея в XVI в.

⁷⁵⁷ Мельник А.Г Вода в христианских сакральных... С. 496–518.

использовался Чудовым монастырем пчелиный мед, который под названием «чюдотворцов мед» продавался народу «на исцеленье». Его также применяли в борьбе с эпидемиями. Впрочем, в чудесах Жития Варлаама Хутынского, записанных в XVI в., также фигурирует чудотворцев мед, который давали пить больным⁷⁵⁸.

В Кирилло-Белозерском монастыре на службе в праздник св. Кирилла настоятель облачался в ризы этого преподобного. Тогда данная реликвия становилась доступной взорам всех молящихся, а настоятель обители символизировал самого ее святого основателя.

В Соловецком монастыре вся пища готовилась на огне, который ежедневно брали от гробниц святых Зосимы и Савватия. Готовую еду окроплял святой водой священноинок из придела этих чудотворцев. Умерших монахов и именитых мирских людей хоронили в большой яме к югу от Преображенского собора и засыпали ее землей только когда она вся заполнялась гробами. Причем от лица монастыря утверждалось, что молитвами соловецких святых от мертвых не бывает «смрадного духа». Очевидно, это означало наделение тел умерших качеством нетленных мощей, и тем самым погребенным в монастыре должно было обеспечиваться спасение на Страшном суде.

Достаточно представить перед южным фасадом Преображенского собора постоянно разрытую большую могилу, частично заполненную гробами, поставленными один на другой, там, где ныне каждое лето проходят тысячи паломников и туристов, чтобы осознать, сколь глубоко отличается наш менталитет от менталитета людей XVI – начала XVII в. Собственно говоря, одной из сверхзадач изучения культов святых в рамках антропологически ориентированной истории и является выявление подобных различий.

Как видим, описанные практики призваны были помочь решению всех жизненно важных проблем человека Древней Руси.

⁷⁵⁸ Житие Варлаама Хутынского. С. 73, 77.

Заключение

В эпоху ордынского ига с середины XIII и почти до конца XIV в. на Руси по сравнению с предшествовавшим временем наблюдался спад почитания русских святых. Подъем почитания этих подвижников благочестия начался в конце XIV – начале XV в. и продолжался на протяжении XV–XVI вв. Он выражался в образовании культов новых и в активизации почитания старых угодников Божиих. В конце XIV–XV в. оформились или начали оформляться культы 32 новых русских святых, что почти в три раза больше числа тех подвижников благочестия, которые почитались за пределами их мест захоронения в предыдущие почти четыре столетия. Вырисовывается следующая картина: с конца XIV и до середины XV в. обозначились культы 9 новых святых, а во второй половине XV в. возникли культы 23 святых – больше, чем за всю предшествовавшую русскую историю. Причем процесс формирования новых культов святых охватил во второй половине XV в. значительную часть Руси.

Значит, в истории рассматриваемого подъема почитания святых явно выделяются два хронологических рубежа. Первый из них пришелся на конец XIV – начало XV в., второй – на середину XV столетия. Выходит, на том и другом рубеже произошли какие-то существенные сдвиги в мировосприятии и религиозности русских людей. Какие же причины обусловили эти подъем и сдвиги?

В конце XIV – начале XV в. на Руси наблюдался религиозный подъем, выразившийся в целом ряде новых явлений в религиозной сфере. Именно на этом подъеме и активизировалось почитание русских святых.

В истории почитания святых конца XIV–XV в. отчетливо просматриваются две тенденции. В русле одной из них культы стали формироваться сразу или вскоре после смерти соответствующих святых. Эти подвижники благочестия, получившие

признание и некое почитание при жизни, продолжали без особого перерыва почитаться и после своей смерти. В русле второй тенденции почитание подвижников началось через много времени, порой спустя сотни лет после их кончины.

Закономерен вопрос: каковы причины, побуждавшие тех, кто начинал формировать культы в русле второй тенденции? Трудно представить, чтобы местное почитание большинства из этих святых могло длиться многие годы и не получать никакого внешнего проявления в виде каких-либо сакральных текстов или иного материального выражения. А если никакого такого проявления не было, то, скорее всего, не было и устойчивого почитания.

В случае святых Авраамия Ростовского, Арсения Тверского, Исаии Ростовского, Моисея Новгородского, Никиты Переславского, Петра и Февронии Муромских, Петра царевича, Феодора Ростовского, Феодора, Давида и Константина Ярославских мы так думать можем вполне уверенно. В таком феномене зарождения культов угадываются причины, не всегда имевшие сугубо религиозный характер.

Совпадение по времени процессов образования единого Русского государства и описанного выше подъема почитания святых не было случайным. Первый из этих процессов прямо или опосредовано влиял на второй. Дело в том, что для отдельных русских земель присоединение к Москве стало важнейшим вызовом времени. И сообщества некоторых городов, монастырей и архиерейских домов ответили на этот вызов созданием культов святых, призванных быть их небесными покровителями и защитниками.

В середине – второй половине XV в. произошли существенные перемены в русском общественном сознании и сдвиг в русской религиозности. Источники с редчайшей точностью указывают на время и причины этих перемен. К началу 1448 г. в условиях затяжной междоусобной войны московского княжеского дома представители государственной и церковной элиты Москвы осознали необходимость опираться в своей политике на авторитет культов наиболее значимых в этой среде святых. До того на Руси культы угодников Божиих крайне

редко выдвигались на общественную арену. Подвижники благочестия начиная с 1448 г. призваны были выступать в роли гарантов заключаемых политических соглашений, быть помощниками московских государей и высшей церковной власти в их политической борьбе, покровителями великих князей и русского воинства, защитниками Москвы и страны в целом. Гробницы святых становятся средоточиями не только религиозной, а и общественной жизни. При этом, конечно, надо помнить об отсутствии в сознании людей того времени четкого обособления сакрального от мирского. Именно политический кризис Московского государства породил новое отношение к культукам святых и обусловил подъем их почитания и общественной значимости.

Важная причина усиления почитания российских святых в рассматриваемое время заключается и в установлении автокефалии русской Церкви в 1448 г. В условиях изоляции от Константинопольской патриархии церковная элита стала всячески повышать значимость сначала «своих» московских святых и подвижников политически дружественной Москве Ростовской епархии, а затем и других русских чудотворцев.

В других регионах Руси явно учли эту новую тенденцию. Не случайно в структуру многих новых и старых культов была тогда встроена идея заступничества святых за московских государей и все Русское государство.

Все описанные выше практики использования культов святых в общественной жизни нашли продолжение и развитие в России XVI в.

В выработке и утверждении многих практик почитания русских святых велика была роль московских государей. Во второй половине XV в. укоренилось представление о святых как небесных помощниках московских правителей и их воинства во время военных действий, что особенно отчетливо проявилось в XVI в. В качестве таких небесных покровителей в конце XV–XVI в. признавались наиболее значимые тогда общехристианские и русские святые. Люди того времени полагались на поддержку на войне не отдельных святых, а целых больших когорт или групп угодников Божиих. В формировании подобных когорт тогда существовали две постепенно развивающиеся традиции. В русле одной из них в

такие группы включались как общехристианские, так и русские святые, в русле второй – только русские.

Великий князь Василий III первым из московских государей придал особое значение активному публичному почитанию русских святых. При его непосредственном участии были выработаны следующие традиции или практики их почитания представителями высшей государственной власти: практика регулярных богомольных походов московских государей к гробницам святых, традиция государственного покровительства строительству храмов во имя данных святых, традиция жертвовать покровы от лица московских государей гробницам святых, традиция активного содействия государей утверждению и распространению почитания святых в России. Таким образом, при Василии III роль культов русских святых в религиозной и общественной жизни страны необыкновенно возросла. По существу, почитание этих подвижников было возведено в ранг государственной политики.

Все три последующих русских государя – Иван Грозный, Федор Иванович и Борис Годунов – неуклонно следовали указанным традициям. В частности, все они активно содействовали широкому строительству церквей во имя русских святых. Личные предпочтения государей существенно влияли на признание и подъем почитания некоторых избранных святых.

Государи в процессе богомолий обращались к Богу и святым с просьбами о чадородии и о помощи в государственных делах. В частности, они молились о победе русских войск над врагами. Следовательно, походы московских правителей по святым местам имели не только личное, а и государственное значение. Очевидно, так они и воспринимались большинством современников. В почитании русских святых московские государи явно задавали тон. Их примеру, очевидно, в той или иной степени следовали многие представители знати и других социальных слоев России того времени.

В XVI в. наибольшее распространение на Руси получили культы святых Бориса и Глеба, Сергия Радонежского, Петра митрополита, Алексея митрополита, Леонтия Ростовского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, Зосимы и

Савватия Соловецких, Дмитрия Прилуцкого, Александра Свирского, Феодора, Давида и Константина Ярославских. Об этом свидетельствует значительное число посвященных им церквей, построенных тогда в различных регионах страны. Храмов во имя остальных русских подвижников благочестия в то время было сооружено существенно меньше. Значит, из всех российских угодников Божиих названные пятнадцать святых обладали наибольшей популярностью к исходу XVI в.

Приверженцами культов всех перечисленных святых были московские государи, а также представители почти всех социальных слоев России XVI в.: высшей знати, служилых людей, горожан, монашества, белого духовенства и, частично, крестьянства. Следовательно, данные культы были укоренены почти во всех социальных слоях страны. Таким образом, культы святых исполняли интегрирующую функцию в российском обществе того времени.

Культ Бориса и Глеба имел особую историю распространения. Он начал укореняться на пространстве Руси еще в домонгольское время. Данный процесс неуклонно продолжился в XIII–XVI вв. Культы всех остальных названных выше подвижников благочестия независимо от своей древности получили действительно широкое распространение только в условиях единого Русского государства конца XV–XVI в. Именно образование этой обширной страны стало основной предпосылкой широкого распространения указанных культов. А они в известной степени стали олицетворять данное государство.

В XVI в., особенно ближе к его концу по степени популярности упомянутые святые выстраивались в следующем иерархическом порядке. Наибольшей популярностью обладали тогда святые Борис и Глеб. Им в данном отношении незначительно уступал преп. Сергей Радонежский. Заметно ниже стояли святители Петр митрополит, Алексей митрополит и Леонтий Ростовский. Еще ниже – преподобные Варлаам Хутынский, Кирилл Белозерский, Зосима Соловецкий, Савватий Соловецкий и Дмитрий Прилуцкий. И на самой нижней ступени данной иерархии находились Александр Свирский и Феодор Ярославский с сыновьями.

За каждым популярным культом, кроме культа Бориса и Глеба, стояла в

экономическом отношении мощная церковная организация: за культом Сергия Радонежского – Троице-Сергиев монастырь; за культом Петра митрополита – Московская митрополичья кафедра с ее кремлевским Успенским собором; за культом Алексея митрополита – Московский Чудов монастырь; за культом Леонтия Ростовского – Ростовская архиерейская кафедра; за культом Варлаама Хутынского – Новгородский Хутынский монастырь; за культом Кирилла Белозерского – Кирилло-Белозерский монастырь, за культом Зосимы и Савватия – Соловецкий монастырь; за культом Дмитрия Прилуцкого – Спасо-Прилуцкий монастырь; за культом Феодора, Давида и Константина – Ярославский Спасский монастырь; за культом Александра Свирского – Александро-Свирский монастырь.

Каждая из этих организаций предпринимала усилия по распространению культов «своих» святых. И нельзя не видеть явной взаимосвязи между степенью популярности святого и экономической мощью стоявшей за его культом организации. Иными словами, чем более была богата соответствующая церковная организация, тем большую популярность имел ее святой. Вероятно, существовала и обратная связь: рост популярности святого обуславливал увеличение богатства связанной с ним организации.

Кроме этих организаций основными проводниками культов святых являлись московские государи, представители монашества, знати и горожан. Намного меньшую роль в этом процессе играло крестьянство.

Несмотря на ту или иную распространенность в России рассматриваемых культов максимальная укорененность большинства из них прослеживается в регионах, соседствовавших с центрами, в которых покоились мощи соответствующих подвижников. Именно в этих регионах своих местных святых особо почитало, наряду с представителями других социальных слоев, и крестьянство.

Рассмотрение обычаев или практик почитания русских святых в 26 российских монастырях подводит нас к следующим выводам. Далее, кроме специально оговоренных случаев, будут иметься в виду именно эти монастыри.

В первой половине – середине XV в. в монастырях прослеживается

почитание совсем небольшого числа русских святых. В Троице-Сергиевом – восьми, в Кирилло-Белозерском – шести, в Соловецком – пяти. Причем в этих разных обителях в то время почитались одни и те же пять-шесть святых, к которым в первых двух монастырях добавились «свои» подвижники благочестия.

К концу XV в., по крайней мере, в крупнейших монастырях количество почитаемых русских святых заметно увеличилось. В Троице-Сергиевом монастыре к их числу принадлежали 12 угодников Божиих, в Иосифо-Волоколамском – 12, в Кирилло-Белозерском – 10, в Чудовом – 9, в Соловецком – 21. Списки почитаемых святых первых четырех монастырей отличались незначительно. Только соответствующий соловецкий список был заметно полнее. В то же время в каждом из этих списков присутствовали имена святых (кроме Никона), почитавшихся в первой половине XV в.

По сравнению с XV в. в XVI столетии наблюдалось явное увеличение числа почитаемых святых во многих монастырях, особенно в самых больших из них. К концу XVI в. в московском Чудовом монастыре почитали 66 русских святых, в Троице-Сергиевом – 57, в Иосифо-Волоколамском – 56, Спасо-Прилуцком – 55, в Соловецком – 53, Кирилло-Белозерском – 51.

Списки почитаемых святых этих шести больших монастырей как по числу, так и по составу имен схожи, но не полностью. Часть имен содержится во всех шести списках, часть – в пяти, часть – в четырех, часть – в трех, часть – в двух и часть – в одном из них. В общей сложности во всех названных списках фигурируют 76 русских святых.

Как видим, с конца XV в. и особенно во второй половине XVI столетия в монастырях явно обозначилось устремление почитать всех или, по крайней мере, большинство прославленных российских подвижников благочестия. Но ни в одном из рассмотренных монастырей, даже самых больших, не почитали всех русских угодников Божиих.

В тот же период в монастырях существовал явный разрыв между большим числом русских святых, почитавшихся этикетно или формально, и относительно небольшим пантеоном подвижников благочестия, которым поклонялись особо и

считали своими небесными покровителями. Иначе говоря, почитание святых осуществлялось как бы в двух планах. Первый из них был преимущественно формальным или этикетным: в соответствующие дни праздновалась память святого. Сказанное касалось большей части признанных Церковью русских подвижников благочестия. Второй план соответствовал духовным предпочтениям монахов определенной обители и выражался в более глубоком почитании немногих близких им угодников Божиих. Состав этих избранных святых в каждом монастыре имел свои особенности. Причем отношение к таким подвижникам благочестия не было одинаковым. По степени почитания они выстраивались в некие неписанные иерархии.

Если в монастыре был «свой» святой, то каким бы статусом он ни обладал за пределами этой обители, в ней его всегда возносили на верхнюю ступень упомянутой иерархии. В тех же случаях, когда в монастыре имелись два «своих» святых, то они в подобной иерархии занимали две верхние ступени. Попросту говоря, своих святых в монастырях всегда почитали больше, чем любых других подвижников благочестия.

В отношении почитания не своих святых в большинстве монастырей складывались особые предпочтения. Но при внимательном рассмотрении оказывается, что эти предпочтения обуславливались следующими тенденциями.

Обычно наиболее почитаемыми святыми в монастырях становились те или иные упомянутые выше самые популярные угодники Божии в России XVI в. Во многих обителях наиболее почитаемым или одним из самых почитаемых русских святых являлся Сергей Радонежский. Широкое распространение в монастырской среде получило почитание московских святых. Как правило, это были митрополиты Петр и Алексей, иногда к ним добавлялись Иона митрополит, а также московские юродивые Иоанн, Максим и Василий Блаженный. Московских святых особо почитали не только в монастырях, о чем свидетельствуют данные о храмах митрополитов Петра и Алексея, возникших во многих городах и селах России XVI в. Следовательно, особый культ московских святых олицетворял одну из ведущих тенденций в религиозной жизни России того времени. В этом культе угадывается

нарастающее доминирование столичного центра Русского государства не только в политической, церковно-административной, а и в сугубо религиозной сфере.

В состав избранных особо почитаемых святых в ряде монастырей включались кроме упомянутых самых популярных и подвижники благочестия ближайших к монастырю религиозных центров. То есть в данных обителях полагались на небесное покровительство и общепризнанных, и местных угодников Божиих.

Существовало заметное отличие в количестве почитаемых русских святых в больших и малых монастырях. В этих последних особо почиталось явно меньшее количество святых, чем в больших.

Практики почитания «своих» святых рисуют нам выразительную картину повседневной религиозной жизни монастырей. Жизни, в которую были включены не только их насельники, но и – многочисленные мирские приверженцы культов угодников Божиих, включая московских государей.

Назовем основные группы таких практик: практики почитания гробниц святых. Практики визуальной репрезентации культов святых; практики почитания святых как целителей больных; практики почитания вещей-реликвий, связывавшихся с именами святых; практики почитания святых как покровителей соответствующих монастырей; практики строительства и последующего функционирования в монастырях церквей, посвященных своим святым; практики почитания святых как покровителей Русской церкви; практики почитания святых как покровителей московских государей, их воинства и Русского государства; практики богомольных путешествий, или паломничеств, к гробницам святых. В некоторых монастырях, кроме перечисленных выше, вырабатывались особые практики почитания своих святых, которые иногда усваивались и другими обителями. Описанные практики призваны были помочь решению всех жизненно важных проблем человека Древней Руси.

Список сокращений

ААЭ – Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией императорской Академии наук.

АЕ – Археографический ежегодник.

АИ – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841–1842. Т. 1–5.

Антонова, Мнева – Антонова В.И., Мнева Н.Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. В 2-х т. М., 1963. Т. 1, 2.

АРГ – Акты Русского государства. 1505–1526 гг. М., 1975.

АРГАМ – Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV – начало XVII вв. М., 1998.

АСЗ – Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII века.

АСМ 1479–1471 – Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1479–1571 гг. / сост. И.З. Либерзон. Л., 1988.

АСМ 1572–1584 – Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1572–1584 гг. / сост. И.З. Либерзон. Л., 1990.

АСЭИ – Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в.

АФЗХ – Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков.

АЮ – Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства.

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.

Васильев, 1893 – Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893.

ВГВ – Владимирские губернские ведомости.

ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления.

ВКККБМ – Вкладная и кормовая книга Кириллова Белозерского монастыря / публ. А.И. Алексеева // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 17–117.

ВКТСМ – Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / изд. подгот. Е.Н. Клитина, Т.Н. Манушина, Т.В. Николаева. М., 1987.

ВОИДР – Временник императорского Московского общества истории и древностей российских.

ВТПК – Выпись из Тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подьячего Богдана Фадеева 1626 года. Город Тверь. Тверь, 1901.

ГИМ – Государственный Исторический музей.

Голубинский, 1903 – Голубинский Е. История канонизации святых в русской

церкви. 2-е изд. М., 1903.

ГР – Города России XVI века. Материалы писцовых описаний / изд. Е.Б. Французовой. М., 2002.

ДДГ – Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950.

ДКГБ – 1617/18 г. – Дозорная книга города Белоозера «письма и дозору» Г.И. Квашнина и подьячего П. Дементьева / публ. Ю.В. Васильева // Белозерье: историко-литературный альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 37–75.

ДРВМ – Древняя Русь. Вопросы медиевистики.

Завьялов, 1901 – Завьялов И. Материалы для истории и археологии по городу Кашину. Тверь, 1901.

Зверинский – Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 2005. Кн. 1, 2, 3.

ИВ – Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007.

ИВН – Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI века. М., 2008.

ИКРЗ – История и культура Ростовской земли.

Иларий, Арсений. Ч. 1 – Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 1.

Иларий, Арсений. Ч. 2. – Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 2.

Иларий, Арсений. Ч. 3. – Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. 3.

Илиодор, 1860 – Илиодор, иером. Историко-статистическое описание города Торжка. Тверь, 1860.

ИЯ – Иконы Ярославля XIII – середины XVII века: в 2-х т. М., 2009. Т. 1.

КККБМ – Кормовая книга Кирилло-Белозерского монастыря / публ. И. Сахарова // Записки Отделения русского языка и славянской археологии Императорского археологического общества. СПб., 1851. Т. 1. С. 46–105.

Клосс, 1998 – Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1.

Клосс, 2001 – Клосс Б.М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2.

Ключевский, 1871 – Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

ЛЗАК – Летопись занятий Археографической комиссии.

Лихачев, 1895 – Лихачев Н.П. Сборник актов, собранных в библиотеках и архивах. СПб., 1895. Вып. 1–2.

МА – Можайские акты. 1506–1775 / сообщ. архим. Дионисий. СПб., 1892.

Макарий, 1860 – Макарий, архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1.

МДИКГ – Материалы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. Отдел 3 для Костромской и Плесской десятин. М., 1912. Вып. 5.

Минева. Т. 2. – Минева С.В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). Тексты. М., 2001. Т. 2.

Никольский. Т. 1, вып. 2. – Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский

монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). СПб., 1910. Т. 1, вып. 2.

Никольский. Т. 2. – Из рукописного наследия: Н.К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / подгот. изд. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. СПб., 2006.

НПК – Новгородские писцовые книги, изданные императорскою Археографическою комиссиею. СПб., 1910. Т. 6.

ОАСМ – Опись Антониево-Сийского монастыря 1597 г. // Библиотека Академии наук. Отдел рукописей. Архангельское собр. Д. 375. Л. 1–65.

ОИВМ – Опись Иосифова Волоколамского монастыря 1545 – 7053 года // Георгиевский В.Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 1–23.

ОКБМ – Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / сост. З.В. Дмитриева и М.Н. Шаромазов. СПб., 1998.

ОКНАМ – Описи Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря, относящиеся к XVI столетию // Историческая библиотека Тверской епархии. Тверь, 1879. Т. 1. С. 346–400.

ОПЖМ – Опись Покровского женского монастыря в г. Суздале 7105 (1597 года) // Георгиевский В. Памятники старинного русского искусства Суздальского музея. М., 1927. С. 1–57.

ОРСМ – Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1881. Ч. 1; 1885. Ч. 2; 1898. Ч. 3.

ОСМ – Описи Соловецкого монастыря XVI века / сост. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, М.И. Мильчик; отв. ред. М.И. Мильчик. СПб., 2003.

ОСНС – Описание семи новгородских соборов по списку XVI в. С.-Петербургской библиотеки Св. Синода / публ. А. Никольского // Вестник археологии и истории, издаваемый Археологическим институтом. СПб., 1898. Вып. 10. С. 76–81.

ПКВМ – Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв. Исследования и тексты / отв. ред. М.С. Черкасова. Вологда, 2011.

ПКГК – Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. / археограф. подгот. Л.А. Ковалевой; сост.: Л.А. Ковалева, О.Ю. Кивокурцева. Кострома, 2004.

ПККИМ – Переписные книги Костромского Ипатьевского монастыря 1595 года / сообщ. М.И. Соколов // ЧОИДР. М., 1890. Кн. 3. С. 1–60.

ПКМГ – Писцовые книги Московского государства / под ред. Н.В. Калачева. СПб., 1872–1877. Отд. 1, 2.

ПKNЗ – Писцовые книги Новгородской земли / сост. К.В. Баранов.

ПKNО – Памятники культуры. Новые открытия.

ПКРК – Писцовые книги Рязанского края / под ред. В.Н. Сторожева. Рязань, 1898. Т. 1, вып. 1, 2.

ПМРУ – Писцовые материалы Ростовского уезда XVII века. 1629–1631 гг. / сост. В.А. Кадик. М., 2012.

ПMTУ – Писцовые материалы Тверского уезда XVI века / сост. А.В. Антонов. М., 2005.

- ПРКСМ – Приходо-расходные книги Словецкого монастыря 1571–1600 гг. / сост. Е.Б. Французова. СПб., 2013.
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.
- ПЭ – Православная энциклопедия.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
- РГБ – Российская государственная библиотека.
- РД – Русский дипломатарий.
- РИБ – Русская историческая библиотека.
- РНЦ – Роспись новгородских церквей 1615 г. / публ. И.Ю. Анкудинова // Новгородский исторический сборник. СПб., 2008. Вып. 11(21). С. 367–389.
- Сборник МАМЮ – Сборник Московского архива министерства юстиции.
- СГГД – Собрание государственных грамот и договоров.
- СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси.
- СПКГВ – Источники по истории города Вологды и Вологодской губернии. Список с писцовой книги города Вологды, сделанный в 1629 году. Вологда, 1904.
- СПКГК – Список с писцовых книг по городу Казани с уездом 1566–1568 г. / подгот. К.И. Невоструев. Казань, 1877.
- СПКГМ – Сотная с писцовых книг г. Муром 1623/24 г. / сост. В.Я. Чернышев. Владимир, 2010.
- СРМ – Сообщения Ростовского музея.
- ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы.
- ТОИВМ – Три описи Иосифо-Волоколамского монастыря XVI века / подгот. текстов и публ. Т.И. Шабловой. СПб., 2014.
- Французова, 2006 – Французова Е.Б. Деисусные чины в храмах Псковской земли XVI в.: местные особенности и общенациональные тенденции (по письменным источникам) // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 122–141.
- ХКЧМ – Хозяйственные книги Чудова монастыря 1585/86 г. / подгот. текста С.Н. Богатырева. М., 1996.
- ЧОИДР – Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
- ЯЕВ – Ярославские епархиальные ведомости.

Неопубликованные источники

1. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 5. Оп. 2. № 1. Приходо-расходные книги Антониева Сийского монастыря 1575–1589 гг. Л. 1–34.
2. Библиотека Академии наук. Отдел рукописей. Архангельское собр. Д. 375. Опись Антониево-Сийского монастыря 1597 г. Л. 1–65.
3. ГИМ. Епархиальное собр. № 299 (401). Сборник богослужебный. II, 220, I л.
4. ГИМ. Епархиальное собр. № 309. Сборник богослужебно-учительный. 200 л.
5. ГИМ. Синодальное собр. № 336. Устав церковный. 383 л.
6. ГИМ. Синодальное собр. № 708. Псалтирь с воследованием. 400 л.
7. ГИМ. Собр. П.И. Щукина, № 331. Месяца того ж 19. Память святого чудотворца князя Федора Ярославьскаго новоявленного. Л. 61–67 об.
8. ГИМ. Собр. Черткова. № 257. Псалтырь следованная и устав церковный. VII, 597 л.
9. Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль». Р-162. Житие и служба преподобного Авраамия Ростовского, архимандрита Богоявленского Авраамиева монастыря. 63, XXIV л.
10. Духанина А.В. Житие Исая Ростовского: редакция без дат (Архив СПбИИ РАН. Кол. Н.П. Лихачева. № 161) / А.В. Духанина. Рукопись. Л. 307–312 об.
11. Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. РК-136. КП-405. Сборник богослужебный (Святцы). 380 л.
12. РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 637. Житие Авраамия Ростовского. Л. 51 об. – 57.
13. РГБ. Ф. 256. № 446. Устав церковный 297 л.
14. РГБ. Ф. 304. I. № 216. Служебник. 206 л.
15. РГБ. Ф. 304. I. № 466. Миня служебная. 390 л.
16. РГБ. Ф. 304. I. № 548. Миня служебная. 371 л.
17. РГБ. Ф. 304. I. № 474. Миня служебная. 391 л.
18. РГБ. Ф. 304. I. № 524. Миня служебная. 234 л.
19. РГБ. Ф. 304. I. № 617. Трефолог русским святым. 188 л.
20. РГБ. Ф. 304. I. № 628. Трефолог неполный русским святым. 257 л.
21. РГБ. Ф. 304. I. № 644. Сборник богослужебный. 118 л.
22. РГБ. Ф. 304. I. № 657. Сборник богослужебный. 207 л.
23. РГБ. Ф. 304. I. № 761. Сборник. 334 л.
24. РГБ. Ф. 304. I. Д. 622. Трефолог русским святым. 280 л.
25. РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 160/417. Служба на преставление Алексея митрополита. Л. 213–216 об.

26. РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 6/1083. Сборник. 422 л.
27. РНБ. Собр. Погодина. № 344. Восследование к псалтыри. 332, 1 л.
28. РНБ. Собр. Погодина. № 646. Житие Авраамия Ростовского. Л. 58 об. – 66.
29. РНБ. Собр. Титова, № 2059. Службы ростовским святым с житиями. 224 л.

Опубликованные источники

1. 1506/07 г. – Жалованная данная грамота волоцкого кн. Федора Борисовича арх. Рожд.-Возмин. м-ря Алексею на пуст. Артемовское в Ламском («Ламитцком») ст., землю на рч. Городне и два тяглых двора на рч. Бесновке в Волоцком у. / публ. А.В. Антонова, К.В. Баранова // РД. – М. : Археогр. центр, 1998. – Вып. 3. – С. 40.
2. 1567 г. – Сотная с книг И.И. Плещеева и Григория Зубатова Никитина сына Беспятого на посад Устюжны Железнопольской / публ. Ю.С. Васильева, Н.П. Воскобойникова // Социально-правовое положение северного крестьянства (досоветский период). – Вологда : Вологодский ГПИ, 1981 – С. 136–177.
3. 1578 г. – Сотная Андрея Толстого на вотчину Антониева-Сийского монастыря / публ. А.А. Амосова // Северный археографический сборник. – Вологда : [Б. и.], 1972. – Вып. 2. – С. 210–223.
4. 1581 г. июля 8. – Опись строений и имущества Кирилло-Новоезерского монастыря / публ. Т.В. Сазоновой // Монастыри и архиерейские дворы в документах XVI–XVIII веков. – СПб. : Нестор-История, 2015. – С. 171–182.
5. 1586 г. – Сотная с писцовых книг А.И. Вельяминова дьяка И. Григорьева на земли Коряжемского монастыря в Усольском уезде / публ. З.В. Дмитриевой // Социально-правовое положение северного крестьянства (досоветский период). – Вологда : Вологодский ГПИ, 1981 – С. 178–191.
6. 1590 г. апреля 10. – Опись образов, утвари и книг церковей Ивана Милостивого и Николы чудотворца с. Фаустова Гора Зубцовского у. / публ. К.В. Баранова // РД. – М. : Археогр. центр., 1998. – Вып. 4. – С. 33–34.
7. 1590. Указы о трапезах Троицкого Сергиева и Тихвинского монастырей // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. II Отделения собственной е. и. в. канцелярии, 1846. – Т. 1. – С. 215–228.
8. 1593–94 гг. – Выдержка из писцовой книги Ивана Алексеевича Комынина и подъячего Ивана Ефанова с описанием Богоявленского Островского м-ря и его владений с. Хопылево, сц. Яковлево с дд., поч. и пуст. в воздвиженском ст. Романовского у. / публ. А.В. Антонова // РД. – М. : Древлехранилище, 2003. – Вып. 9. – С. 355–360.
9. 1617/18 г. – Дозорная книга города Белоозера «письма и дозору» Г.И. Квашнина и подъячего П. Дементьева / публ. Ю.В. Васильева // Белоозерье: историко-литературный альманах. – Вологда : Русь, 1994. – Вып. 1. – С. 37–75.
10. 1628 г. июля 31. – Опись строений и имущества Кирилло-Новоезерского монастыря / публ. Т.В. Сазоновой // Монастыри и архиерейские дворы в документах XVI–XVII веков. – СПб. : Нестор-История, 2015. – С. 200–223.

11. 1661 г., мая 31. Отписная книга Воскресенского Горицкого девичьего монастыря отписчиков Кириллова монастыря черного попа Матвея и старца Герасима Новгородца игуменьи Марфе Товарищевых / публ. Ю.С. Васильева // Кириллов: Историко-литературный альманах. – Вологда : Русь, 1994. – Вып. 1. – С. 261–287.
12. Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д.И. Абрамович. – Пг. : Отделение рус. яз. и словесности Акад. наук, 1916. – 4, XXIII, 3, 204, 1 с.
13. Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 679–691, 836–839.
14. Акты исторические и юридические и древние царские грамоты Казанской и других соседних губерний, собранные С. Мельниковым. – Казань : тип. Губ. прав, 1859. – Т. 1. – 231 с.
15. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. экспедиции заготовления Гос. бумаг, 1841. – Т. 1. – VIII, 1, 551, 44 с.
16. Акты московского Чудова монастыря 1507–1606 годов / публ. С.Н. Кистерева // РД. – М. : Древлехранилище, 2003. – Вып. 9. – С. 59–234.
17. Акты Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря / с предисловием А.Титова. – М. : печ-ня. А.И. Снегирева, 1898. – 2, XXX, 366, 1, XXV с.
18. Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV – начало XVII вв. – М. : Янус-К, 1998. – 734 с.: ил.
19. Акты Русского государства. 1505–1526 гг. – М. : Наука, 1975. – 435, 1 с.
20. Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII века. – М. : Древлехранилище, 2002. – Т. 3. – 678 с.
21. Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII века. – М. : Памятники исторической мысли, 1998. – Т. 2. – 608 с.
22. Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1479–1571 гг. / сост. И.З. Либерзон. – Л. : Наука, 1988. – 273, 1 с.
23. Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1572–1584 гг. / сост. И.З. Либерзон – Л. : Наука, 1990. – 328 с.
24. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М. : Изд-во АН СССР, 1952. – Т. 1. – 803, 2 с.
25. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М. : Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 2. – 727 с.
26. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М. : Изд-во АН СССР, 1964. – Т. 3. – 687 с.
27. Акты Троицкого Калязина монастыря XVI в. / сост. С.Н. Кистерев, Л.А. Тимошина. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2007. – 248 с.
28. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков / подгот. к печ. Л.В. Черепнин. – М. : Изд-во АН СССР, 1951. – Ч. 1. – 400 с.

29. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков / отв. ред. Л.В. Черепнин. – М. : Изд-во АН СССР, 1956. – Ч. 2. – 663 с.
30. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков / сост. Л.В. Черепнин. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – Ч. 3. – 443 с.
31. Акты феодального землевладения и хозяйства: Акты московского Симонова монастыря (1506–1613 гг.) / сост. Л.И. Ивина. – Л. : Наука, 1983. – 352 с.
32. Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. – СПб. : Археограф. комисс., 1838. – Т. 1. – 511 с.
33. Акты, относящиеся до юридического быта Древней России. – СПб. : тип. Императорской академии наук, 1857. – Т. 1. – X с., 776 стб., 1 с.
34. Акты, относящиеся до юридического быта древней России. – СПб. : тип. Императорской академии наук, 1884. – Т. 3. – VIII с., 523 стб.
35. Акты, относящиеся к истории Ярославской губернии / изд. Ф.А. Бычкова. – Ярославль : тип. Губ. правления, 1889. – Вып. 1. – 28 с.
36. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук. – СПб. : тип. II Отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1836. – Т. 1. – 548 с.
37. Анпилогов, Г.Н. Рязанская писцовая приправочная книга конца XVI века / Г.Н. Анпилогов. – М. : изд. МГУ, 1982. – 272 с.
38. Антонов, А. К истории пошехонской вотчины Богоявленского Островского монастыря / А. Антонов // РД. – М. : Археогр. центр, 1999. – Вып. 5. – С. 96–104.
39. Антонов, А.В. К истории Богоявленского Островского монастыря / А.В. Антонов // РД. – М. : Древлехранилище, 2003. – Вып. 9. – С. 354–360.
40. Антонов, А.В., Баранов К.В. Акты XV–XVI века из архивов русских монастырей и церквей / А.В. Антонов, К.В. Баранов // РД. – М. : Археогр. центр, 1998. – Вып. 3. – С. 3–44.
41. Анхимюк, Ю.В. Записи летописного характера в рукописном сборнике Кирилло-Белозерского собрания – новый источник по истории опричнины / Ю.В. Анхимюк // Архив русской истории. – 1992. – Вып. 2. – С. 121–129.
42. Арзамасские поместные акты (1578–1618 гг.) / собр. и ред. С.Б. Веселовский // ЧОИДР. – М. : тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1916. – Кн. 1. – С. XVI, 737 с.
43. Баранов, К.В. Новые акты Иосифо-Волоколамского монастыря конца XV – начала XVII века / К.В. Баранов // РД. – М. : Археогр. центр., 1998. – Вып. 4. – С. 22–35.
44. Белев. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. – М. : тип. М.Г. Волчанинова, 1885. – 4, 104 с.
45. Беловолова, Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития преподобного Дмитрия Прилуцкого, вологодского чудотворца / Т.Н. Беловолова (Украинская) // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 1992. – Т. 45. – С. 249–258.
46. Благоверный князь Угличский в иноках Игнатий, иже на Прилуце Вологодский чудотворец // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1873. – № 28. – С. 223–228.
47. Боровск. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. – М. : тип. М.Г. Волчанинова, 1888. – 4, 291 с.

48. Буссов, К. Московская хроника. 1584–1613 / К. Буссов. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1961. – 400 с.
49. Великий Новгород во второй половине XVI в. Сб. документов / сост. К.В. Баранов. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2001. – 282 с.
50. Вкладная и кормовая книга Кириллова Белозерского монастыря / публ. А.И. Алексеева // Вестник церковной истории. – 2010. – № 3–4 (19–20). – С. 17–117.
51. Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / изд. подгот. Е.Н. Клитина, Т.Н. Манушина, Т.В. Николаева. – М. : Наука, 1987. – 440 с.: ил.
52. Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского монастыря XVI века и упраздненные монастыри и пустыни в Ярославской епархии / публ. А.А. Титова. – М. : печ-ня А.И. Снегиревой, 1906. – 240 с.
53. Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского монастыря в XV, XVI, XVII и XVIII столетиях / публ. А.А. Титова. – Ярославль : тип. Губ. земск. упр., 1881. – 4, LVI, 99 с.
54. Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. 1576–1694 (7084–7202) гг. / сообщ. А.Ф. Изюмов // ЧОИДР. – М. : Синод. тип., 1917. – Кн. 2. – С. I–IV, 1–104.
55. Вновь открытые монастырские акты XV – начала XVII века / публ. А.В. Маштафарова // РД. – М. : Археогр. центр, 1998. – Вып. 4. – С. 36–52.
56. Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1980. – Вып. 1. – 204 с.
57. Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1980. – Вып. 2. – 205–276 с.
58. Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1987. – Вып. 1. – 168.
59. Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1987. – Вып. 2. – 169–280.
60. Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 гг. / под ред. А.Г. Манькова. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1979. – Вып. 2. – С. 218–418.
61. Временник, иже нарицается Летописец Российских князей, како начася в Российской Земли княжение и грады утвердишася. Вкратце написано / изд. А.С. Верещагин // Труды Вятской ученой архивной комиссии. – Вятка : губ. тип., 1905. – Вып. 2, отд. 2. – С. 1–67.
62. Выпись из Тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подьячего Богдана Фадеева 1626 года. Город Тверь. – Тверь : типо-лит А.С. Муравьева, 1901. – 2, 4, 147 с.
63. Вяземские писцовые книги князя Ивана Федоровича Волконского 1627 года / публ. И. Виноградова. – Вязьма : [Б. и.], 1883. – 65 с.
64. Гадалова, Г.С. Сказание об обретении мощей преподобного Макария Калязинского: исследования и тексты / Г.С. Гадалова // Русская агиография.

Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – Т. 2. – С. 43–75.

65. Герберштейн, С. Записки о московских делах. Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве / введение, перевод и примечания. А.И. Малеина / С. Герберштейн. – СПб. : изд. А.С. Суворина, 1908. – 4, XLII, 14, 383 с.: ил.

66. Гневушев, Г.М. Церкви и ризницы трех монастырей Новгородской области по описи 7090–1582 г. / Г.М. Гневушев // Сборник Новгородского общества любителей древности. – Новгород : губ. тип., 1910. – Вып. 3. – С. 5–8.

67. Города России XVI века. Материалы писцовых описаний / изд. Е.Б. Францужовой. – М. : Древлехранилище, 2002. – 472 с.

68. Горсей, Дж. Записки о Московии XVI века / Дж. Горсей. – СПб. : тип. А.С. Суворина, 1909. – 159 с.

69. Грамота от 7153/1645/ г. царя Михаила Федоровича о рыбных ловлях в Ростовском озере // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1893. – № 35. – Стб. 550–552.

70. Грамоты Великого Новгорода и Пскова / под ред. С.Н. Валка. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1949. – 408 с.

71. Грамоты и послания митрополита Ионы // Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2009. – С. 317–451.

72. Данная в Троицкую Сергиеву лавру вдового попа Василия Михайлова Остолопа на Тотемский Борисоглебский монастырь 1579 года // ВЕВ. Прибавления. – 1869. – № 12. – С. 444–447.

73. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. – Казань : унив. тип., 1873. – Т. 7. – 701, II с.

74. Дозорная книга города Солигалича 1614 года // Костромская земля. – Кострома : Костромское обл. отделение Всероссийского фонда культуры, 1992. – Вып. 2. – С. 32–38.

75. Дозорная книга Хлыновского Успенского монастыря, городского приказчика Федора Резанцева, 7109 (1601) году // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902 год. – Вятка : Губ. тип., 1901. – С. 1–35.

76. Донесения о Московии Иоанна Перштейна, посла императора Максимилиана II при московском дворе в 1575 году // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1876. – Кн. 2. – VI, С. 1–20.

77. Досифей, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия. 3-е изд. / архим. Досифей. – М. : унив. тип., 1833. – 175 с.

78. Древнерусские предания. – М. : Советская Россия, 1982. – 366 с.: ил.

79. Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. – Вятка : тип. Губ. правления, 1881. – VIII, 245, XXV с.

80. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1950. – 585 с.

81. «Жилые и пустые церкви» гор. Ростова, а также огородные, пахотные и сенокосные земли их в 1624 г. // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1895. – № 43. – Стб. 673–679.

82. Житие Авраамия Ростовского // Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей / М.Н. Тихомиров. – М. : Наука, 1968. –

С. 184–188.

83. Житие Александра Невского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 5. – С. 358–369.

84. Житие Александра Свирского / И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Д.Г. Демидов и др.; под ред. А.С. Герда. – СПб. : изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. – 216 с.

85. Житие Антония Сийского / И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Д.Г. Демидов и др.; под ред. А.С. Герда. – СПб. : изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. – 312 с.

86. Житие Арсения Коневского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 154–181.

87. Житие благоверных князей ярославских Василия и Константина // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1874. – № 41. – С. 321–323.

88. Житие Варлаама Хутынского. В двух списках. – СПб. : изд. ОЛДП, 1881. – 110 с.

89. Житие Герасима Болдинского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 634–667.

90. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона Саввы / публ. Р.П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. – СПб. : Наука, 1991. – С. 220–282.

91. Житие и жизнь святого отца нашего Исаяи епископа Ростовского чудотворца // БЛДР. – СПб. : Наука, 2003. – Т. 12. – С. 254–263.

92. Житие и пребывание вкратце преподобнаго отца нашего игумена Иосифа, града Волока Ламскаго // Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1–13. – СПб. : изд. Археограф. комис., 1868. – Стб. 453–493.

93. Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев / изд. С.В. Минеевой. – Курган : изд-во Кург. гос. пед. ин-та, 1995. – 296 с.

94. Житие Иоасафа Каменского / публ. Г.М. Прохорова // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2001. – С. 323–349.

95. Житие Исидора Твердислова / публ. О.В. Гладковой // Древнерусская литература: тема Запада в XII–XV вв. и повествовательное творчество. – М. : Азбуковник, 2002. – С. 180–197.

96. Житие Кирилла Белозерского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 7. – С. 132–217.

97. Житие Кирилла Новоезерского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. С. 354–415.

98. Житие Макария Желтоводского и Унженского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 262–303.

99. Житие Мартиниана Белозерского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 208–303.

100. Житие Михаила Ярославича Тверского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 6. – С. 68–91.

101. Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным //

ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1903. – Кн. 3. – С. 1–48.

102. Житие преподобнаго Геннадия, Костромскаго и Любимоградскаго чудотворца, (еже списано бысть учеником его игуменом Алексеем) // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1873. – № 23. – С. 183–190.

103. Житие преподобнаго Авраамия Ростовскаго чудотворца по рукописи XVII в. / публ. А. Титова // Ярославские губернские ведомости. – 1892. – № 53. – С. 2.

104. Житие св. Алексия митрополита московскаго в Пахомиевой редакции / публ. Н.В. Шлякова // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Пг. 1914. – Т. 19, кн. 3. – С. 85–152.

105. Житие св. Леонтия, епископа Ростовскаго / с предисловием А.А. Титова. – М. : унив. тип., 1893. – IV, 35, 1 с.

106. Житие святаго Исаии, епископа Ростовскаго // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. – Казань : тип. Губ. правлен., 1858. – Март. – С. 432–450.

107. Житие Сергия Радонежскаго // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 6. – С. 254–411.

108. Житие Сергия Радонежскаго, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // Клосс Б.М. Избранные труды. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. – С. 285–341.

109. Житие Феодосия Печерскаго // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – С. 352–433.

110. Жития Дмитрия Прилуцкаго, Дионисия Глушицкаго и Григория Пельшемскаго. Тексты и словоуказатель / сост. И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Л.А. Захарова, К.Н. Лемешев; под ред. А.С. Герда. – СПб. : изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. – 296 с.

111. Жития Иоасафа Каменскаго, Александра Куштскаго и Евфимия Сянжемскаго / под ред. А.С. Герда. – СПб. : изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 216 с.

112. Жития Павла Обнорскаго и Сергия Нуромскаго / под ред. А.С. Герда. – СПб. : изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 336 с.

113. Завьялов, И. Материалы для истории и археологии по городу Кашину / И. Завьялов. – Тверь : типо-лит. Н.М. Родионова, 1901. – 15 с.

114. Записи на книгах старой печати XVI–XVII веков // Археографический ежегодник за 1961 год. – М. : изд-во АН СССР, 1962. – С. 276–344.

115. Запись о ружных церквах и монастырях в Новгороде и в Новгородских пятинах XVI века при новгородском архиепископе Александре (1577–1589) / доставил Ар. Макарий // Временник Общества истории и древностей российских. – М. : унив. тип., 1856. – Кн. 24. Смесь. – С. 25–40.

116. Зимин, А.А. Краткие летописцы XV–XVI вв. / А.А. Зимин // Исторический архив. – М.; Л. : Ин-т истории СССР, 1950. – Т. 5. – С. 3–39.

117. Извлечение из Шуйской писцовой книги, составленной Афанасием Веховым в 1629 году // ВГВ. Ч. неофиц. – 1845. – № 25. – С. 105–106.

118. Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная грамота преподобнаго игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. – М. : Северный паломник, 2001. – С. 57–157.

119. Исторические материалы. Писцовая книга города Котельнича писца Афанасья Топочанова и подьячего Андрея Иевлева тяглым дворам за справою городу Котельничу 137 (1629) года. // Труды Вятской ученой архивной комиссии. – Вятка : губ. тип., 1909. – Вып. 1. – С. I–II, 1–41.

120. Источники по истории города Вологды и Вологодской губернии. Список с писцовой книги города Вологды, сделанный в 1629 году. – Вологда : типо-лит. Шахова и Крылова, 1904. – 194 с.

121. Карбасова, Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу Белозерскому / Т.Б. Карбасова // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 2014. – Т. 63. – С. 67–95.

122. Карбасова, Т.Б. Святцы 1646 г.: памяти русских святых / Т.Б. Карбасова // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – Т. 2. – С. 249–301.

123. Киево-Печерский патерик // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 4. – С. 296–489.

124. Киприановская редакция Жития Петра по списку ГИМ, Чуд., № 221. // Клосс Б.М. Избранные труды. – М. : Языки русской культуры, 2001. – Т. 2. – С. 35–47.

125. Кормовая книга XVI века, Библиотеки Троицкой Сергиевой Лавры № 812 Л. 92 // публ. архим. Леонида // Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры. – М. : типо-лит. И. Ефимова, 1890. – Ч. 2. – С. 45–64.

126. Кормовая книга Кирилло-Белозерского монастыря / публ. И. Сахарова // Записки Отделения русской и славянской археологии императорского Археологического общества. – СПб. : тип. Якова Третья, 1851. – Т. 1. – С. 46–105.

127. Краткая редакция Жития митрополита Петра по списку ЯМЗ, № 15326 // Клосс Б.М. Избранные труды. – М. : Языки русской культуры, 2001. – Т. 2. – С. 27–31.

128. Краткий летописец Святотроицкия Сергиевы лавры / публ. А. Бычкова // Летопись занятий Археографической комиссии. 1864 г. – СПб. : изд. Археограф. комиссии, 1865. – Вып. 3. – С. 18–26.

129. Краткий Ростовский летописец конца XVII века / публ. А.П. Богданова // Советские архивы. – 1981. – № 6. – С. 33–37.

130. Купчая крепость Спасоприлуцкого монастыря на одно сельцо и четыре деревни Вологодского у. 1532 г. // ВЕВ. Прибавления. – 1895. – № 19. – С. 318–319.

131. Курбский, А. История о великом князе Московском / А. Курбский // БЛДР. – СПб. : Наука, 2001. – Т. 11. – С. 310–479.

132. Леонид, архим. Махрицкий монастырь. Синодик и вкладная книга / архим. Леонид // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1878. – Кн. 3. – С. 1–38.

133. Лета 7029 месяца мая в 26 день. Обретение мощем преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макария Колязинскаго чудотворца / публ. Г.С. Гадаловой // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – Т. 2. – С. 61–75.

134. Ливонский поход царя Иоанна Васильевича Грозного в 1577 и 1578 годах // Военный журнал. – 1853. – № 5. – С. 94–110.

135. Лихачев, Н. Духовное завещание старца Варлаама 1590 года /

Н. Лихачев // Известия русского генеалогического общества. – СПб. : Руск. генеалог. общ-во, 1909. – Вып. 3. – С. 100–112.

136. Лихачев, Н.П. Сборник актов, собранных в библиотеках и архивах / Н.П. Лихачев. – СПб. : тип. В. Балашова и Ко, 1895. – Ч. 1–2. – X, 271, VI с.

137. Лобакова, И.А. Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты / И.А. Лобакова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. – 312 с.

138. Майков, В.В. Книга писцовая по Новгороду Великому конца XVI в. / В.В. Майков – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1911. – XLVIII, 307 с.

139. Мансикка, В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст / В. Мансикка. – СПб. : изд. ОЛДП, 1913. – IV, 226, 12–137 с.

140. Мартин Груневег (о. Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. / сост. А.Л. Хорошкевич. – М. : Памятники исторической мысли, 2013. – 384 с.: ил.

141. Масловский архив. Вып. 1, 1569–1631 / сообщ. Ф.И. Маслов // ЧОИДР. – М. : тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1916. – Кн. 2. – С. 1–128.

142. Материалы для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства (Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ.) в XVI–XVIII столетии / собр. Д.И. Багалеем. – Харьков : тип. К.П. Счасни, 1886. – 396 с.

143. Материалы для истории упраздненных монастырей Тверской епархии. – Тверь : тип. Губ. правл., 1903. – IV, 208, XXVIII с.

144. Материалы по истории народов СССР. Вып. 2. Материалы по истории Татарской АССР. Писцовые книги города Казани 1565–68 гг. и 1646 г. – Л. : изд-во АН СССР, 1932. – 208 с.

145. Материалы по истории Нижегородского края из столичных архивов. Вып. 4. Писцовая книга Арзамасского уезда (1621–23 гг.). – Нижний Новгород : Нижегород. ученая архивная комиссия, 1915. – Ч. 1. – 2, 324 с.

146. Месяца августа в 8 день, память иже во святых отца нашего Емелиана, епископа Кизику. На освящение церкви и на пренесение честных мощей преподобных и богоносных отец наших, Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцов, в лето 7074, слово похвально, благослови отче. // Православный собеседник. – Казань : тип. Губ. правл., 1859. – Ноябрь. – С. 302–314.

147. Месяца геннуариа в 10 день житие и подвизи преподобнаго отца нашего Павла // Великие Минеи Четые, собранные митрополитом Макарием. Январь, дни 6–11. – М. : изд. Археограф. комис., 1914. – Стб. 509–558.

148. Месяца маиа 14. Житие и подвизание, и отчасти чудес блаженнаго Исидора юродиваго Христа ради, нарицаемаго Тверьдислова, ростовскаго чудотворьца. Стих. / публ. З.Н. Исидоровой // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. – СПб. : Наука, 2001. – Вып. 4. – С. 101–109.

149. Месяца майя 24 день. Слово преподобнаго отца Никиты Стльпника. Господи, благослови, отче / публ. М.А. Федотовой // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – С. 323–331.

150. Месяца ноября в 17 (день). Житие и подвиги преподобнаго отца нашего игумена Никона // БЛДР. – СПб. : Наука, 2003. – Т. 12. – С. 80–104.

151. Месяца октоврия в 29 день, память преподобного и богоносного отца нашего Авраамия, Богоявленского архимандрита, ростовского чудотворца. Господи, благослови, отче. / публ. Т.Л. Никитиной. // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве: Материалы юбилейных чтений по истории и культуре древней и новой России. 27–29 августа 2000 года. Ярославль-Рыбинск. – Ярославль : Александр Рутман, 2001. – С. 144–148.

152. Минеева, С.В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.) / С.В. Минеева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – Т. 1. – 800 с.

153. Минеева, С.В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). Тексты / С.В. Минеева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. Т. 2. – 504 с.

154. Можайские акты. 1506–1775 / сообщ. архим. Дионисий. – СПб. : тип. Имп. Акад. наук, 1892. – VIII, 505 с.

155. Написание сицево изложено бысть вкратце о святей и велицей обители сей соловецкой, иже есть во отоце сущем во окиянстем море, на полунощной стране, како стоит, и о чине церковнем и о устроении монастыском, иже в нем есть / публ. В.А. Бурова, Н.А. Охотиной-Линд // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – С. 161–166.

156. Насонов, А.Н. Новые источники по истории Казанского «взятия» / А.Н. Насонов // АЕ за 1960 г. – М. : изд-во АН СССР, 1962. – С. 3–26.

157. Начало и возвышение Московии. Сочинение Даниила Принца из Бухова / перевел Ив. А. Тихомиров // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1876. – Кн. 3. – С. 1–46.

158. Новгородская Большаковская летопись / публ. Е.Л. Конявской // Новгородский исторический сборник. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – Вып. 10 (20). – С. 344–383.

159. Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. – СПб. : Археогр. комисс., 1888. – X, 490, XCIX с.

160. Новгородские летописи. – СПб. : тип. Императ. АН, 1879. – XXIV, 448, 115 с.

161. Новгородские писцовые книги, изданные императорскою Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. Безобразова, 1859. – Т. 1. – IV с., 906 стб.

162. Новгородские писцовые книги, изданные императорскою Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. Мин-ва внутр. дел, 1886. – Т. 4. 6 с., 584 стб.

163. Новгородские писцовые книги, изданные императорскою Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. Безобразова, 1905. – Т. 5. – 9 с., 696 стб.

164. Новгородские писцовые книги, изданные императорскою Археографическою комиссиею. – СПб. : тип. Безобразова, 1910. – Т. 6. – 6 с., 1074 стб.

165. Описание путешествия в Москву посла римского императора Николая

Варкоча, с 22 июля 1593 года // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1874. – Кн. 4. – XII, 1-38, VIII с.

166. Описание семи новгородских соборов по списку XVI в. С.-Петербургской библиотеки Св. Синода / публ. А. Никольского // Вестник археологии и истории, издаваемый Археологическим институтом. – СПб. : Синод. тип., 1898. – Вып. 10. – С. 76–81.

167. Описания Великого Устюга в Устюжской писцовой книге «письма и меры Микиты Вышеславцева да подъячего Агея Федорова 131 и 132 и 133 и 134 году» / публ. Ю.С. Васильева, Р.П. Баланчук, С.Е. Замараева // Бысть на Устюзе... Историко-краеведческий сборник. – Вологда : ЛиС, 1993. – С. 160–232.

168. Описи Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря, относящиеся к XVI столетию // Историческая библиотека Тверской епархии. – Тверь : тип. Губ. правл., 1879. – Т. 1. – С. 346–400.

169. Описи Соловецкого монастыря XVI века / сост. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, М.И. Мильчик; отв. ред. М.И. Мильчик. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – 357 с.: ил.

170. Описная книга Владимирского кремля-города. 1626 г. // Владимирские губернские ведомости. Ч. неофиц. – 1877. – № 1. – С. 1–2.

171. Описные книги Старицкого Успенского монастыря 7115–1607 г. – Старица : тип. И.П. Крылова, 1911. – 77 с.

172. Опись Иосифова Волоколамского монастыря 1545–7053 года // Георгиевский В.Т. Фрески Ферапонтова монастыря. – СПб. : Тов-во Р. Голике и А. Вильборг, 1911. – 1–23.

173. Опись Николаевского Корельского монастыря 1601 г. // Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Николаевского Корельского третьеклассного монастыря. – М. : унив. тип., 1879. – С. 34–49.

174. Опись Новгорода 1617 г. / под ред. В.Л. Янина. – М. : Институт истории СССР, 1984. – Ч. 1. – 173 с.

175. Опись Покровского женского монастыря в г. Суздале 7105 (1597 года) // Георгиевский В. Памятники старинного русского искусства Суздальского музея. – М. : Главнаука, 1927. – С. 1–57.

176. Опись Свяжского Богородицкого мужского монастыря 1614 года. – Казань : типо-лит. Император. унив., 1892. – 44 с.

177. Опись Спасо-Каменного монастыря 1628 года // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. – Вологда : Вологод. обл. отд-ние ВООПИК, ВГПИ, 1985. – Ч. 4, вып. 1. – С. 163–209.

178. Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / сост. З.В. Дмитриева и М.Н. Шаромазов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1998. – 384 с.

179. Опись Троице-Сергиева монастыря 1641/42 года. Исследования и публикация текста / изд. подгот. Л.А. Кириченко, С.В. Николаева. – М. : Индрик, 2020. – 1072 с., ил.

180. Панченко, О.В. Памятники летописания Соловецкого монастыря. Статья 1. Соловецкие летописцы XVI в. / О.В. Панченко // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 2014. – Т. 63. – С. 262–277.

181. Парри, В. Проезд через Россию персидского посольства в 1599–1600 гг. / В. Парри // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1899. – Кн. 4. – С. 1–10.
182. Переписная книга дворовых земель Вологодского уезда 1589–1590 гг. // Северный археографический сборник. – Вологда : [Б. и.], 1972. – Вып. 2. – С. 6–177.
183. Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв. Исследования и тексты / отв. ред. М.С. Черкасова. – Вологда : Древности Севера, 2011. – 496 с.
184. Переписные книги Костромского Ипатьевского монастыря 1595 года / сообщ. М.И. Соколов // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1890. – Кн. 3. – С. III–XI, 1–60.
185. Перечневая опись города Ярославля 1630 г. // Ярославские губернские ведомости. Ч. неофиц. – 1861. – № 3. – С. 15–16.
186. Писцовые и переписные книги Старицы XVII века / сост. А.В. Матисон. – М. : Старая Басманная, 2016. – 196 с.
187. Писцовая и переписная книги XVII века по Нижнему Новгороду, изданная Археографической комиссией. – СПб. : Синод. тип., 1896. – XXIX, 73 с., 469 стб.
188. Писцовая книга 1629 г. Хлыновского уезда // Труды Вятской ученой архивной комиссии. – Вятка : губ. тип., 1914. – Вып. 1. – С. I–II, 1–179.
189. Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. / археограф. подгот. Л.А. Ковалевой; сост.: Л.А. Ковалева, О.Ю. Кивокурцева. – Кострома : Костромаиздат-850, 2004. – 432 с.
190. Писцовая книга города Суздаля 1617 года / публ. К. Тихонравова // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. – Владимир : тип. Губ. правл, 1875. – Т. 1. – 251–276 стб.
191. Писцовая книга Обонежской пятины нагорние половины, письма и дозору Ондreja Васильевича Плещеева да подьячего Семейки Кузмина лета 7091 году // ВОИДР. – М. : унив. тип., 1850. – Кн. 6. – С. 1–126.
192. Писцовая книга станов и волостей Устюжны Железнопольской 1628–1630 годов / публ. И.В. Пугача // Устюжна: Краеведческий альманах. – Вологда : Легия, 2000. – Вып. 4. – 163–238.
193. Писцовая книга станов и волостей Устюжны Железнопольской 1628–1630 годов / публ. И.В. Пугача // Устюжна: Историко-литературный альманах. – Вологда : Русь, ВГПИ, 1995. – Вып. 3. – С. 294–345.
194. Писцовая приправочная книга 1588–1589 годов уезда Ржевы Володимировой (половина князя Дмитрия Ивановича) / подгот. А.А. Фролов. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2014. – 488 с.
195. Писцовые и переписные книги Старой Русы конца XV–XVII вв. / подгот. И.Ю. Анкудинов, К.В. Баранов, А.А. Селин; сост. И.Ю. Анкудинов. – М. : НП «Рукописные памятники Древней Руси», 2009. – 532, 1 с.
196. Писцовые книги Московского государства / под ред. Н.В. Калачева. – СПб. : тип. II Отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1877. – Отд. 2. – 5, 1598 с.
197. Писцовые книги Московского государства / под ред. Н.В. Калачева. – СПб. : тип. II Отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1872. – Отд. 1. – 4, 924 с.
198. Писцовые книги Новгородской земли / сост. К.В. Баранов. – М. :

Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 2. – 364 с.

199. Писцовые книги Новгородской земли / сост. К.В. Баранов. – М. : Древлехранилище, 2001. – Т. 3. – 304 с.

200. Писцовые книги Новгородской земли / сост. К.В. Баранов. – М. : Памятники исторической мысли, 2009. – Т. 6. – 382 с.

201. Писцовые книги Новгородской земли / сост. К.В. Баранов. – М. : Древлехранилище, 2004. – Т. 5. – 512 с.

202. Писцовые книги Пермской губернии Соликамского и Кунгурского уездов / изд. В. Шишонко. – Пермь : тип. губ. правления, 1872. – 178 с.

203. Писцовые книги Рязанского края / под ред. В.Н. Сторожева. – Рязань : тип. М.С. Орловой, 1898. – Т. 1, вып. 2. – С. IV, 415–755.

204. Писцовые книги Рязанского края / под ред. В.Н. Сторожева. – Рязань : Ряз. учен. арх. комис., 1898. – Т. 1, вып. 1. – X, 416 с.

205. Писцовые книги Угличского уезда XVII в. / с предисл. М.А. Липинского // Временник Демидовского юридического лицея. – Ярославль : типо-лит. Г.В. Фальк, 1887. – Кн. 43. – С. 129–224.

206. Писцовые материалы дворцовых владений второй половины XVI века / сост. Е.И. Колычева, Н.П. Воскобойникова. – М. : Институт российской истории РАН, 1997. – 308, 1 с.

207. Писцовые материалы Ростовского уезда XVII века. 1629–1631 гг. / сост. В.А. Кадик. – М. : Древлехранилище, 2012. – 856 с.

208. Писцовые материалы Тверского уезда XVI века / сост. А.В. Антонов. – М. : Древлехранилище, 2005. – 760 с.

209. Писцовые материалы Ярославского уезда XVI века. Поместные земли. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2000. – 360 с.

210. Писцовые материалы Ярославского уезда. Вотчинные земли XVI века. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1999. – 255 с.

211. Плигузов, А.И. Летописчик Иосифа Санина / А.И. Плигузов // Летописи и хроники. Сб. статей 1984 г. – М. : Наука, 1984. – С. 174–186.

212. Повесть о Борисоглебском монастыре (около Ростова) XVI века / публ. Х. Лопарева. – СПб. : тип. В.С. Балашова, 1892. – 16 с.

213. Повесть о водворении христианства в Ростове // Памятники старинной русской литературы. – СПб. : тип. П.А. Кулиша, 1860. – Вып. 1. – С. 221–225.

214. Повесть о житии Михаила Клопского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 7. – С. 218–231, 512–515.

215. Повесть о Петре, царевиче ордынском // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9. – С. 70–85.

216. Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 534–607.

217. Повесть о Псково-Печерском монастыре // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 476–533.

218. Повесть о свершении большаия церкви Никитского монастыря / публ. М.Н. Тихомирова // ТОДРЛ. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 14. – С. 247–255.

219. Повесть о чудесах святого благоверного великого князя Романа, Угличского чудотворца // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1873. – № 46. – С. 374.

220. Повесть об ослеплении Василия II // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 6. – С. 498–513.
221. Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 7. – С. 386–399.
222. Поссевино, А. Исторические сочинения о России XVI в. / А. Поссевино; перев. Л.Г. Годовиковой. – М. : Моск. унив., 1983. – 276 с.
223. Похвальное слово Антонию Сийскому и русским святым царевича Иоанна Иоанновича // БЛДР. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 668–677.
224. Похвальное слово Сергию Радонежскому, написанное Епифанием Премудрым в 1412 году // Клосс Б.М. Избранные труды / Б.М. Клосс. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. – С. 271–283.
225. Преподобный Авраамий архимандрит, ростовский чудотворец. – Ярославль : тип. Губ. правл., 1884. – 12 с.
226. Преподобный Димитрий Прилуцкий / изд. подгот. С.А. Семячко, Ф.В. Панченко. – Вологда : [Б. и.], 2018. – 384 с.: ил.
227. Преподобный Кирилл Белозерский / сост. Г.М. Прохоров. – СПб. : Росток, 2011. – 304 с.
228. Преставление Авраамия, архимандрита Богоявленского, ростовского чудотворца, 29 октября // Великие Минеи Четы, собранные митрополитом Макарием. Октябрь, дни 19–31. – СПб. : изд. Археограф. комиссии, 1880. – Стб. 2025–2032.
229. Приходные и расходные денежные книги Кирилло-Белозерского монастыря 1601–1637 гг. / сост. З.В. Дмитриева. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2010. – 760 с.
230. Приходо-расходные книги Словецкого монастыря 1571–1600 гг. / сост. Е.Б. Французова. – СПб. : Альянс-Архео, 2013. – 688 с.
231. Прохоров, Г.М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре / Г.М. Прохоров // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. – СПб. : Наука, 1991. – С. 136–162.
232. Псковский Печерский монастырь в 1586 году // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при обществе ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. – СПб. : тип. М. Стасюлевича, 1904. – Кн. 7. – С. 255–272.
233. ПСРЛ: I. Дополнения к Патриаршей или Никоновской летописи. II. Так называемая Царственная книга. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1906. – Т. 13, 2-я пол. – VIII, 240 с.
234. ПСРЛ: I. Повесть о честном житии царя и великаго князя Феодора Ивановича всея Руси. II. Новый летописец. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1910. Т. 14. 1-я пол. – 154 с.
235. ПСРЛ: IV. V. Новгородские и псковские летописи. – СПб. : тип. Эдуарда Праца, 1848. – Т. 4. – VIII, 363 с.
236. ПСРЛ: IV. Новгородские летописи. – СПб. : тип. Эдуарда Праца, 1841. – Т. 3. – IX, 308 с.
237. ПСРЛ: VI. Софийские летописи. – СПб. : тип. Эдуарда Праца, 1853. – Т. 6. – 360 с.

238. ПСРЛ: VII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. – СПб. : тип. Эдуарда Праца, 1859. – Т. 8. – VIII, 302 с.
239. ПСРЛ: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1904. – Т. 13. 1-я пол. – V, 302 с.
240. ПСРЛ: Владимирский летописец. Новгородская II (Архивская) летопись. – М. : Наука, 1965. – Т. 30. – 239, 2 с.
241. ПСРЛ: Ермолинская летопись. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1910. – Т. 23. – V, 241 с.
242. ПСРЛ: Западнорусские летописи. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1907. – Т. 17. – XIV, 616 стб., 34 с.
243. ПСРЛ: Ипатьевская летопись. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1908. – Т. 2. – XVI с., 938 стб., 87, IV с.
244. ПСРЛ: История о Казанском царстве (Казанский летописец). – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1903. – Т. 19. – XVI, 496 стб., 34 с.
245. ПСРЛ: Книга степенная царского родословия. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1913. – Т. 21, ч. 2. – 370 с.
246. ПСРЛ: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись. – М. : Наука, 1965. – Т. 29. – 390 с.
247. ПСРЛ: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. – СПб. : Археограф. комис., 1889. – Т. 16. – 320 стб., 69 с.
248. ПСРЛ: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1897. – Т. 11. – VII, 254 с.
249. ПСРЛ: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1901. – Т. 12. – VI, 266 с.
250. ПСРЛ: Летописный сборник, именуемый Тверской летописью. – СПб. : тип. Леонида Демиса, 1863. – Т. 15. – VII, 504 стб., 36 с.
251. ПСРЛ: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1963. – Т. 28. – 411 с.
252. ПСРЛ: Летописцы первой четверти XVII в. – М. : Наука, 1968. – Т. 31. – 264 с.
253. ПСРЛ: Львовская летопись. – М. : Языки славянских культур, 2005. – Т. 20. – 704 с.
254. ПСРЛ: Московский летописный свод конца XV века. – М. : Языки славянских культур, 2004. – Т. 25. – 488 с.
255. ПСРЛ: Московский летописный свод конца XV века. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1949. – Т. 25. – 464 с.
256. ПСРЛ: Новгородская Карамзинская летопись. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2002. – Т. 42. – 224 с.
257. ПСРЛ: Новгородская четвертая летопись. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 4, ч. 1. – X, 688 с.
258. ПСРЛ: Постниковский летописец. Пискаревский летописец.

- Московский летописец. Бельский летописец. – М. : Наука, 1978. – Т. 34. – 304 с.
259. ПСРЛ: Псковские летописи. – М. : Языки русской культуры, 2000. Т. 5, вып. 2. – 368 с.
260. ПСРЛ: Псковские летописи. – М. : Языки русской культуры, 2003. – Т. 5, вып. 1. – 256 с.
261. ПСРЛ: Рогожский летописец. – Пг. : Гос. археограф. комиссия РАН, 1922. – Т. 15, вып. 1. – XVIII, 216 с.
262. ПСРЛ: Симеоневская летопись. – СПб. : тип. М.А. Александрова, 1913. – Т. 18. – III, 316 с.
263. ПСРЛ: Софийская вторая летопись. – М. : Языки русской культуры, 2001. Т. 6, вып. 2. – VIII, 446 стб.
264. ПСРЛ: Типографская летопись. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 24. – 288 с.
265. ПСРЛ: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. – Л. : Наука, 1982. – Т. 37. – 228 с.
266. ПСРЛ: Холмогорская летопись. Двинской летописец. – Л. : Наука, 1977. – Т. 33. – 249, 2 с.
267. Разрядная книга 1475–1605 / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. – М.: Ин-т истории СССР, 1982. – Т. 2, ч. 3. – 440 с.
268. Разрядная книга 1550–1636 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганова. – М.: Ин-т истории СССР, 1976. – Т. 2, вып. 1. – 242 с.
269. Разрядная книга 1550–1636 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. – М. : [Б. и.], 1975. – Т. 1. – 430 с.
270. Разрядная книга 1559–1605 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. – М.: Инс-т истории СССР АН СССР, 1974. – 436 с.
271. Разрядная книга 1575–1605 / под ред. В.И. Буганова и Н.М. Рогожина. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – Т. 4, ч. 2. – 144 с.
272. Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. – М.: Ин-т истории СССР, 1984. – Т. 3, ч. 1. – 232 с.
273. Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. – М. : Ин-т истории СССР, 1989. – Т. 3, ч. 3. – 226 с.
274. Разрядная книга 1575–1605 / сост. Л.Ф. Кузьмина, под ред. В.И. Буганова. – М.: Ин-т российской истории РАН, 1994. – Т. 4, ч. 1. – 140 с.
275. Разрядная книга 1575–1605 / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. – М. : Ин-т истории СССР, 1982. – Т. 2, ч. 2. – С. [2], 221–440.
276. Разрядная книга 1575–1605 гг. / сост. Л.Ф. Кузьмина, отв. ред. В.И. Буганов. – М. : Ин-т истории СССР, 1978. – Т. 1, ч. 3. – С. [2], 407–610.
277. Разрядная книга 1575–1605 гг. / сост. Н.Г. Савич, под ред. В.И. Буганова. – М. : Ин-т истории СССР, 1977. – Т. 1, ч. 2. – С. 189–406.
278. Разрядная книга 1598–1602 годов / публ. Ю.В. Анхимюка // РД. – М. : Древлехранилище, 2003. – Вып. 9. – С. 361–413.
279. Разрядная книга 7067 // Синбирский сборник. – М.: тип. А. Семина, 1844. – Т. 1. – С. 1–154.
280. Разрядные книги 1598–1638 гг. / сост. В.И. Буганов и Л.Ф. Кузьмина. – М.: Ин-т истории СССР, 1974. – 398 с.

281. Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 7. – С. 254–285, 519–521.
282. Рассказы о чудесах 1448–1449 гг., присоединенные к Третьей Пахомиевской редакции // Клосс Б.М. Избранные труды. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. – С. 441–453.
283. Редакция иеромонаха Антония // Ленхофф Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. Исследование и тексты / Г. Ленхофф. – М. : Альянс-Архео, 2019. – С. 198–229.
284. РИБ. – СПб. : тип. А. Катанского и К°, 1894. – Т. 14, ч. 2. – 2, 34, 7 с., 1286, 150 стб.
285. РИБ. – СПб. : тип. бр. Пантелеевых, 1875. – Т. 2. – XII, XX, 1228 стб.
286. РИБ. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1892. – Т. 13. – XXXIII, 982 стб.
287. РИБ. – СПб. : тип. Императ. акад. наук, 1876. – Т. 3. – IX, 1502 стб.
288. РИБ. – СПб. : тип. Императ. акад. наук, 1880. – Т. 6, ч.1. – IV с., XX, 930, 316, 70 стб.
289. РИБ. – СПб. : тип. Ф. Елеонского и К°, 1890. – Т. 12, ч. 1. – XIII, 26 с., 1480, 126 стб.
290. Роспись новгородских церквей 1615 г. / публ. И.Ю. Анкудинова // Новгородский исторический сборник. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. – Вып. 11(21). – С. 367–389.
291. Российское законодательство X–XX веков: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. – М. : Юридическая литература, 1985. – Т. 2. – 520 с.
292. Рузский уезд по писцовой книге 1567–1569 годов / сост.: Кистерев С.Н., Тимошина Л.А. – М. : Памятники исторической мысли, 1997. – 294 с.
293. Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. – М. : Языки славянских культур, 2008. – 552 с.
294. Рыжова, Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Русского Севера) / Е.А. Рыжова. – Сыктывкар : изд-во СыктГУ, 2000. – 370 с.
295. Рязань. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий. – М. : тип. М.Г. Волчанинова, 1884. – 158 с.
296. Савваитов, П. Строгановские вклады в сольвычегодский Благовещенский собор с приложением соборной описи 1579 года / П. Савваитов. – СПб. : тип. А.И. Траншеля, 1886. – 118 с.
297. Сборник грамот Коллегии экономии. Грамоты Двинского уезда. – Пг. Изд-во Акад. наук, 1922. – Т. 1. – XIII, 968 стб.
298. Сборник МАМЮ. – М. : печ. А.Снегиревой, 1913. – Т. 5. – XI, 520 с.
299. Сборник Муханова. 2-е изд. – СПб. : тип. Эд. Праца, 1866. – 622, LVII, 30 с.
300. Святитель Стефан Пермский / ред. Г.М. Прохоров. – СПб. : Глаголь, 1995. – 280 с.
301. Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонской Троицкой, Спасо-каменный, Дионисиев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / изд. подгот. Г.М. Прохоров и С.А. Семячко. – СПб. :

изд-во Олега Обышко, 2005. – 413 с.: ил.

302. Собрание государственных грамот и договоров. – М. : тип. Н.С. Всеволожского, 1813. – Ч. 1. – 17, VI, 643 с.

303. Собрание государственных грамот и договоров. – М. : тип. Селивановского, 1819. – Ч. 2. – VIII, 19, 609 с.

304. Семенченко, Г.В. Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского / Г.В. Семенченко // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1989. – Т. 42. – С. 241–254.

305. Серебрянский, Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тесты) / Н. Серебрянский. – М. : Синод. тип., 1915. – IV, 186, VI с.

306. Синодик // Древняя российская вивлиофика. – СПб. : тип. Акад. наук, 1775. – Ч. 8. – С. 28–67.

307. Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – С. 328–351.

308. Сказание об обретении мощей св. Иоанна, архиепископа Новгородского // Макарий (Булгаков). История Русской церкви. – М. : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Кн. 3. С. 445–447.

309. Слободской город и посад по писцовой книге письма и меры Ивана Борисовича Доможирова да подьячего Ивана Кукушкина 7137 (1629) года // Труды Вятской ученой архивной комиссии. – Вятка : тип. П.Д. Харитоновна, 1907. – Вып. 1. – С. 1–59.

310. Служба князю Феодору // Ленхофф Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. Исследование и тексты. – М. : Альянс-Архео, 2019. – С. 282–288.

311. Служба ярославским чудотворцам // Ленхофф, Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. Исследование и тексты. – М. : Альянс-Архео, 2019. – С. 291–308.

312. Соловецкий летописец конца XVI в. / публ. В.И. Корецкого // Летописи и хроники. 1980 г. – М. : Наука, 1981. – С. 223–243.

313. Сольвычегодские сотницы 7094 года / с предисл. С.А. Шумакова // ЧОИДР. – М. : тип. Общества распространения полезных книг, 1905. – Кн. 3. – С. 17–24.

314. Сотная выпись города Дмитрова 7132 года / публ. П.И. Бартенева // ВОИДР. – М. : унив. тип., 1856. – Кн. 24. – Смесь. – С. 1–24.

315. Сотницы (1537–1597 гг.), грамоты и записи (1561–1696 гг.) / с предисл. С.А. Шумакова // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1902. – Кн. 2. – С. I–VIII, 1–172.

316. Сотницы (1554–1572 гг.), грамоты и записи (1628–1701 гг.). Вып. 3 / с предисл. С.А. Шумакова // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1904. – Кн. 4. – С. I–VIII, 1–214.

317. Список с писцовых книг по городу Казани с уездом 1566–1568 г. / подгот. К.И. Невоструев. – Казань : тип. Имп. ун-та, 1877. – 88 с.

318. Ставленная грамота ростовского архиепископа Корнилия дьяку Павлу Иевлеву Попову 1572 года / публ. Д.Ф. Полознева // СРМ. – Ярославль : Содействие, 1995. – Вып. 8. – С. 53.

319. Стихиры митрополиту Петру // БЛДР. – СПб. : Наука, 2001. – Т. 11. – С. 288–291.

320. Столовый обиходник Волоколамского Иосифова монастыря / публ. архим. Леонида // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1880. – Кн. 3. – С. 5–23.
321. Сэра Томаса Смита путешествие и пребывание в России / перев. И.М. Болдакова. – СПб. : тип. В.С. Балашова и К, 1893 – 4, XX, 125 с.
322. Титов, А. Житие преподобного Авраамия Ростовского / А. Титов. – Сергиев Посад : тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. – 16 с.
323. Тихомиров, М.Н. Новый материал об Иване Грозном / М.Н. Тихомиров // ТОДРЛ. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 14. – С. 247–255.
324. Тобольск. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. – М. : тип. М.Г. Волчанинова, 1885. – 4, 144 с.
325. Толстой, М.В. Книга глаголемая описание о Российских святых / М.В. Толстой. – М. : унив. тип., 1887. – 291 с.
326. Торопецкая книга 1540 г. / подгот. к печати М.Н. Тихомиров, Б.Н. Флоря // АЕ за 1963 г. – М. : Наука, 1964. – С. 277–337.
327. Третья пахомиевская редакция Жития Сергия Радонежского // Клосс Б.М. Избранные труды. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. – С. 377–439.
328. Три описи Иосифо-Волоколамского монастыря XVI века / подгот. текстов и публ. Т.И. Шабровой. – СПб. : Реноме, 2014. – 192 с.
329. Троицкие столовые обиходники XV и XVI века / публ. архим. Леонида // Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры. – М. : типо-лит. И. Ефимова, 1890. – Ч. 2. – С. 16–44.
330. Тула. Материалы для истории города XVI–XVIII столетий. – М. : тип. М.Н. Лаврова и К°, 1884. – 3, 240 с.
331. Угличские акты XVII века / изд. М.А. Липинского // Вестник Демидовского юридического лица. – Ярославль : типо-лит. Г. Фальк, 1889. – Кн. 49. – С. 81–128.
332. Угличские писцовые книги XVII в. / изд. М.А. Липинского // Вестник Демидовского юридического лица. – Ярославль : типо-лит. Г. Фальк, 1887. – Кн. 45. – С. 321–544.
333. Указные грамоты городovým воеводам и приказным людям 1613–1626 гг. / Рос. гос. архив древних актов. Сев. отд-ние археогр. комис. РАН; отв. ред. И.В. Пугач. – М. : Круг, 2012. – XI, 591, 4 с.
334. Украинская, Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии / Т.Н. Украинская // Древлехранилище Пушкинского Дома. – Л. : Наука, 1990. – С. 7–53.
335. Ульфельд, Я. Путешествие в Россию датского посланника Якова Ульфельда в XVI веке / Я. Ульфельд; перев. Е. Барслва. – М. : унив. тип., 1889. – III, 61 с.
336. Уставная грамота 7098 года // ВОИДР. – М. : унив. тип., 1849. – Кн. 2. – С. 17–21.
337. Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. – М. : тип. М.Н. Лаврова и К°, 1883. – 298 с.
338. Федотова, М.А. Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция жития) / М.А. Федотова // Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – С. 309–

331.

339. Флетчер. О государстве русском / Флетчер. – СПб. : тип. А.С. Суворина, 1906. – XXII, 138 с.

340. Хозяйственные книги Чудова монастыря 1585/86 г. / подгот. текста С.Н. Богатырева. – М. : Археогр. центр, 1996. – 188 с.

341. Чудеса преподобного и Богоносного отца нашего Паисия // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1873. – № 18. – С. 147–148.

342. Шайдакова, М.Я. Нижегородские летописные памятники XVII в. / М.Я. Шайдакова. Под. ред. В.А. Кучкина – Нижний Новгород: изд-во ННГУ, 2006. – 281 с.

343. Шамина, И.П. Житие преподобного Арсения Комельского / И.П. Шамина // ДРВМ. – № 2 (20). – 2005. – С. 105–125.

344. Шляпин, В.П. Акты Велико-Устюжского Михайло-Архангельского монастыря / В.П. Шляпин. – Великий Устюг : тип. И.Н. Лагирева, 1912. – Ч. 1. – 274, XIII, II с.

345. Шляпкин, И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 года / И. Шляпкин. – СПб.: тип. М.А. Александрова, 1914. – 15, 30 с.

346. Штаден, Г. О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника / Г. Штаден; перев. И.И. Полосина. – Л. : изд. М. и С. Сабашниковых, 1925. – 182 с.

Литература

1. 1000-летие русской художественной культуры. – М. : [б. и.], 1988. – 446, 1 с.: ил.
2. Аверьянов, К.А. Сергей Радонежский. Личность и эпоха / К.А. Аверьянов. – М. : Энциклопедия российских деревень, 2006. – 444 с.
3. Амвросий, (Орнатский). История российской иерархии / (Орнатский) Амвросий. – М. : Синодальная тип., 1807. – Ч. 1. – [4], XI, [1], 643, [3], X, V, [1] с.
4. Амвросий, (Орнатский). История российской иерархии / (Орнатский) Амвросий. – М. : Синод. тип., 1810. – Ч. 2. – [4], III, [1], III-CXLIX, [2], 658, 5, [1] с.
5. Анкудинова, Е.А. К вопросу о программе стенописи Спасо-Преображенского собора в Ярославле / Е.А. Анкудинова // Краеведческие записки. – Ярославль : Верхне-Волжское книжное изд-во., 1991. – Вып. 7. – С. 81–89.
6. Анкудинова, Е.А., Мельник, А.Г. Спасо-Преображенский собор в Ярославле / Е.А. Анкудинова, А.Г. Мельник. – М. : Северный паломник, 2002. – 104 с.: ил.
7. Антонова, В.И., Мнева, Н.Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи / В.И. Антонова, Н.Е. Мнева. – М. : Искусство, 1963. – Т. 1. – 394 с. : 116 л. ил.
8. Антонова, В.И., Мнева, Н.Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи / В.И. Антонова, Н.Е. Мнева. – М. : Искусство, 1963. – Т. 2. – 570 с.: 88 л. ил.
9. Антонова, М.В., Комова, М.А. Проблемы текстологии «Сказания о зачатии Свенского монастыря» / М.В. Антонова, М.А. Комова // Вестник Брянского государственного университета. – 2015. – № 3. – С. 185–187.
10. Арнаутова, Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века / Ю.Е. Арнаутова. – СПб. : Алетейя, 2004. – 397 с.
11. Арнаутова, Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века / Ю.Е. Арнаутова // Одиссей. Человек в истории. 1995. – М. : Наука, 1995. – С. 151–169.
12. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М. : Прогресс – Прогресс-Академия, 1992. – 528 с.
13. Баранов, К.В. Иоанн Агафонович, созиратай Ярославской земли (эпизод из истории присоединения Ярославля) / К.В. Баранов // История и культура Ростовской земли. 2002. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2003. – С. 343–351.
14. Барсуков, Н. Источники русской агиографии / Н. Барсуков. – СПб. : тип. М.М. Стасюлевича, 1882. – XII с., 616 стб., 2, VIII с.
15. Баталов, А.Л. Моление о чадородии и обетное строительство царя

Федора Иоанновича / А.Л. Баталов // Заказчик в истории русской архитектуры. Архив архитектуры. – М. : Общество историков архитектуры, 1994. – Вып. 5, ч. 1. – С. 117–140.

16. Белоброва, О.А. Живопись / О.А. Белоброва // Троице-Сергиева лавра. Художественные памятники. – М. : Искусство, 1968. – С. 72–76.

17. Белякова, М.М. «Повесть о Петре, царевиче ордынском» в историко-литературном контексте (к вопросу о датировке произведения) / М.М. Белякова // ТОДРЛ. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. – Т. 46. – С. 74–87.

18. Библейская энциклопедия. – М. : тип. А.И. Снегирева, 1891. – 902 с.

19. Бицилли, П.М. Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. – М. : Мифрил, 1995. – XXVIII, 244 с.

20. Блок, М. Апология истории или ремесло историка / М. Блок. – М. : Наука, 1986. – 256 с.

21. Блок, М. Загробная жизнь царя Соломона / М. Блок // Одиссей. Человек в истории. 2002. – М. : Наука, 2002. – С. 237–260.

22. Борисов, Н.С. Некоторые истоки религиозно-политических взглядов Ивана Грозного / Н.С. Борисов // Особенности российского Исторического процесса. Сборник статей памяти академика Л.В. Милова. – М. : РОССПЭН, 2009. – С. 136–170.

23. Борисов, Н.С. Троицкие походы Ивана Грозного / Н.С. Борисов // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – Сергиев Посад : Ремарко, 2010. – С. 24–35.

24. Борисова, Т.С. Вновь раскрытая икона «Обитель Зосимы и Савватия Соловецких, с житием Савватия и Зосимы» из Успенского собора Московского Кремля / Т.С. Борисова // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1997. – С. 310–323.

25. Борисова, Т.С. Псалтирь преподобного Зосимы, Соловецкого чудотворца / Т.С. Борисова // Сохраненные святые Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. – М. : Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Моск. Кремль», 2003. – Вып. 17. – С. 149–165.

26. Братко, Ю.П. Шитые изображения Никиты Столпника и преподобного Даниила, Переславских чудотворцев, в собрании ПЗМ / Ю.П. Братко // Убрус. – 2008. – № 9–10. – С. 23–35.

27. Браун, П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 207 с.

28. Брунов, Н.И. О хорах в древнерусском зодчестве / Н.И. Брунов // Труды секции теории и методологии РАНИОН. – М. : РАНИОН, 1928. – Вып. 2. – С. 93–97.

29. Брюсова, В.Г. Фрески Ярославля XVII – начала XVIII века / В.Г. Брюсова. – М. : Искусство, 1969. – 148 с.

30. Будовниц, И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси: XI–XIV вв. / И.У. Будовниц. – М. : изд-во Акад. наук СССР, 1960. – 488 с.

31. Будовниц, И.У. Юродивые Древней Руси / И.У. Будовниц // Вопросы истории религии и атеизма. – М. : Наука, 1964. – Т. 12. – С. 170–195.

32. Буланина, Т.В. Житие Авраамия Ростовского / Т.В. Буланина // СККДР. – М. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 237–239.
33. Булкин, В.А., Овсянников, О.В. Троицкий собор Антониева Сийского монастыря / В.А. Булкин, О.В. Овсянников // Краткие сообщения института археологии. – М. : Наука, 1986. – Вып. 187. – С. 80–84.
34. Булычев, А.А., Романова, А.А. Игнатий / А.А. Булычев, А.А. Романова // ПЭ. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – Т. 21. – С. 96–103.
35. Бульст, Н. Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднем средневековье / Н. Бульст // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 2000. – С. 152–185.
36. Буров, В.А., Охотина-Линд, Н.А. Три произведения конца XVI – начала XVII в. о Соловецком монастыре / В.А. Буров, Н.А. Охотина-Линд // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – С. 154–169.
37. Бычков, А.Ф. Описание церковно-славянских и русских сборников Императорской Публичной библиотеки / А.Ф. Бычков. – СПб. : тип. Имп. Акад. наук, 1882. – Ч. 1. – 176 с.
38. Васильев, В. История канонизации русских святых / В. Васильев. – М. : унив. тип., 1893. – 256 с.
39. Васильева, О.А. Иконы Пскова. 2-е изд. – М. : Северный паломник, 2006. – 512 с.
40. Введенский, Г.Э. Небесные покровители русского воинства. – СПб. : Янтарный сказ, 2005. – 60 с.
41. Великий князь и государь всея Руси Иван III. – М. : ООО АзБука, 2013. – 208 с.: ил.
42. Вздорнов, Г.И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков. / Г.И. Вздорнов. – М. : Искусство, 1980. – 552 с.
43. Вздорнов, Г.И. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (перечень композиций) / Г.И. Вздорнов. – М. : Теза, 1998. – 24 с.
44. Виноградов, И.П. Исторический очерк города Вязьмы с древнейших времен по XVII в. (включительно) / И.П. Виноградов – М. : тип. Д.А. Бонч-Бруевича, 1890. – 148 с.
45. Волков, В.В., Хархордин, О.В. Теория практик / В.В. Волков, О.В. Хархордин – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2008. – 298 с.
46. Володихин, Д. Царь Федор Иванович / Д. Володихин. – М. : Молодая гвардия, 2011. – 255, 1 с.: ил.
47. Воронин, Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков / Н.Н. Воронин. – М. : изд-во Акад. наук СССР, 1962. – Т. 2. – 560 с.: ил.
48. Воронин, Н.Н. Переславль Залесский / Н.Н. Воронин. – М. : изд-во Акад. архитектуры СССР, 1948. – 60 с.: ил.
49. Воронин, Н.Н., Раппопорт, П.А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. / Н.Н. Воронин, П.А. Раппопорт. – Л. : Наука, 1989. – 416 с.

50. Выступивший из границ времени... Преподобный Сергей Радонежский в избранных сочинениях и произведениях искусства XIV – начала XX века. – М. : Лето, 2013. – 176 с.: ил.
51. Гладкова, О.В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого» / О.В. Гладкова // ДРВМ. – 2001. – № 3 (4). – С. 81–88.
52. Гладкова, О.В. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») / О.В. Гладкова // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. – М. : Азбуковник, 2002. – С. 167–210.
53. Голубинский, Е. История канонизации святых в Русской церкви / Е. Голубинский. – Сергиев Посад: 2-я тип. А.И. Снегирева, 1894. – 267 с.
54. Голубинский, Е. История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд. / Е. Голубинский. – М. : унив. тип., 1903. – 597 с.
55. Голубинский, Е. Преподобный Сергей Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра / Е. Голубинский. – Сергиев Посад: 2-я тип. А.И. Снегиревой, 1892. – 387 с.
56. Голубинский, Е.Е. История Русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М. : унив. тип., 1901. – Т. 1, 1-я пол. – 966 с.
57. Голубинский, Е.Е. История Русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М. : унив. тип., 1904. – Т. 1, 2-я пол. – 926, XVII, 1 с.
58. Голубинский, Е.Е. История Русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М. : Синод. тип. 1911. – Т. 2, 2-я пол. – 616 с.
59. Голубинский, Е.Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра / Е.Е. Голубинский // ЧОИДР. – М. : Синод. тип., 1909. – Кн. 3. – С. 95–424.
60. Голубцов, А.П. Сборник статей по литургике и церковной археологии / А.П. Голубцов. – Сергиев Посад : тип. Св. Тр. Сергиевой Лавры, 1911. – 152 с.
61. Горбачева, Н.И., Харламова, И.Г. Произведения древнерусской мелкой пластики XI–XVII веков в собрании Ярославского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Каталог / Н.И. Горбачева, И.Г. Харламова. – М. : ЗАО 2 К, 2011. – 294, 2 с.: ил.
62. Гордиенко, Э.А., Трифонова, А.Н. Каталог серебряных окладов Новгородского музея-заповедника / Э.А. Гордиенко, А.Н. Трифонова // Музей 6. Художественные собрания СССР. – М. : Сов. художник, 1986. – С. 209–261, 269.
63. Горский, А.В. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры / А.В. Горский. – М. : типо-лит.И. Ефимова, 1890. – Ч. 1. – 6, 228, 2 с.
64. Горский, А.В., Невоструев, К. И. Описание славяно-русских рукописей московской Синодальной библиотеки / А.В. Горский, К. И. Невоструев. – М. : Синод. тип., 1917. – Отд. 3, ч. 2. – 530 с.
65. Горский, А.В., Невоструев, К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки / А.В. Горский, К. И. Невоструев. – М. : Синод. тип., 1869. – Отд. 3, ч. 1. – 611 с.
66. Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Древнерусское искусство X – начала XV века. – М. : Красная площадь, 1995. – Т. 1.

– 272 с.

67. Грибов, Ю.А. Троицкий пергаменный Служебник первой четверти XV в. (ГИМ. Син. 269) / Ю.А. Грибов // Преподобный Сергей Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. Материалы международной научной конференции. – М. : Гос. истор. музей, 2015. – С. 115–126.

68. Григоров, Д.А. Тотьма и ее окрестности // Тотьма: Историко-литературный альманах / Д.А. Григоров – Вологда : Русь, 1995. – Вып. 1. – С. 119–286.

69. Гудков, И.М. Реконструкция интерьера XVI в. Спасо-Преображенского собора в Ярославле / И.М. Гудков // Реставрация и исследования памятников культуры. – М. : Стройиздат, 1982. – Вып. 2. – С. 176–184;

70. Давид, Л.А. Церковь Рождества в с. Юркино // Реставрация и исследования памятников культуры / Л.А. Давид. – М. : Стройиздат, 1982. – Вып. 2. – С. 56–64.

71. Дедушенко, Б.П. К истории ансамбля московского Высоко-Петровского монастыря / Б.П. Дедушенко // Древнерусское искусство. XVII век. – М. : Наука, 1964. – С. 253–271.

72. Дионисий «живописец пресловущий». К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. – М. : Северный паломник, 2002. – 303 с.: ил.

73. Дмитриев, Л.А. Андрей Юрьев / Л. А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 38–40.

74. Дмитриев, Л.А. Димитрия Прилуцкого житие / Л.А. Дмитриев // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1985. – Т. 39. – С. 195–196.

75. Дмитриев, Л.А. Житие Антония Сийского / Л.А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 247–248.

76. Дмитриев, Л.А. Житие Варлаама Хутынского / Л.А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 138–142.

77. Дмитриев, Л.А. Житие Михаила Клопского / Л.А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 302–305.

78. Дмитриев, Л.А. Житие Феодора Ярославского / Л.А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 179–181.

79. Дмитриев, Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. / Л.А. Дмитриев. – Л. : Наука, 1973. – 304 с.

80. Дмитриев, Л.А. Сказание о убиении в орде князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора / Л.А. Дмитриев // СККДР. – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 412–416.

81. Дмитриева, З.В. Вытные и описные книги Кирилло-Белозерского монастыря XVI–XVII вв. / З.В. Дмитриева. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – 347 с.

82. Дмитриева, Р.П. Житие Зосимы и Савватия соловецких / Р.П. Дмитриева // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 264–267.

83. Дмитриева, Р.П. Описи рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. / Р.П. Дмитриева // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. – Л. : Наука, 1991. – С. 16–23.

84. Дмитриева, Р.П. Повесть о Петре, царевиче ордынском / Р.П. Дмитриева // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 256–259.
85. Дмитриева, Р.П. Феодосий (XV в.) / Р.П. Дмитриева // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 460–462.
86. Дмитриевский, А. Богослужение в русской церкви в XVI веке / А. Дмитриевский. – Казань : тип. Имп. ун-та, 1884. – Вып. 1. – 614 с.
87. Доброклонский, А.П. Руководство по истории Русской Церкви / А.П. Доброклонский. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. – 946 с.
88. Добронравов, В.Г. Историко-статистическое описание церквей Владимирской епархии / В.Г. Добронравов. – Владимир : типо-лит. В. Паркова, 1893. – Вып. 1. – 283 с.
89. Добронравов, В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии / В.Г. Добронравов. – Владимир : типо-лит. В. Паркова, 1895. – Вып. 2. – 520, VI с.
90. Добронравов, В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии / В.Г. Добронравов. – Владимир : типо-лит. В. Паркова, 1896. – Вып. 3. – 526, VIII с.
91. Добронравов, В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии / В.Г. Добронравов. – Владимир : типо-лит. В. Паркова, 1897. – Вып. 4. – 588, VIII с.
92. Добронравов, В.Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии / В.Г. Добронравов. – Владимир : типо-лит. В. Паркова, 1898. – Вып. 5. – 505, VII с.
93. Досифей, архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря / архим. Досифей. – М. : унив. тип., 1836. – 446 с.
94. Досифей, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия. 3-е изд. / архим. Досифей. – М. : унив. тип., 1833. – 174 с.
95. Древнерусские предания (XI–XVI вв.). – М. : Сов. Россия, 1982. – 366 с.: ил.
96. Дробленкова, Н.Ф. Житие Феодора Ростовского / Н.Ф. Дробленкова // СККДР. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1992. – Вып. 3, ч. 1. – С. 391.
97. Дробленкова, Н.Ф. Минеи Четьи Чудовские / Н.Ф. Дробленкова // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 114–116.
98. Дробленкова, Н.Ф., Прохоров, Г.М. Епифаний Премудрый / Н.Ф. Дробленкова, Г.М. Прохоров // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 211–220.
99. Дробленкова, Н.Ф., Прохоров, Г.М. Киприан / Н.Ф. Дробленкова, Г.М. Прохоров // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 464–465.
100. Духанина, А.В. История рукописи ГИМ, Музейское собр., № 2636 и некоторые особенности рукописной традиции Арсеньевской редакции Киево-Печерского Патерика / А.В. Духанина // Вестник церковной истории. – 2020. – № 1/2 (57/58). – С. 135–144.
101. Духанина, А.В. Проблемы рукописной традиции Жития Исая Ростовского: две проложные редакции XVI в. / А.В. Духанина // Источники по

истории русского Средневековья и Нового времени (в печати).

102. Духанина, А.В. Проложная статья Жития Авраамия Ростовского в составе печатного Пролога / А.В. Духанина // Вестник церковной истории. – 2019. – № 1/2 (53/54). – С. 145–172.

103. Духанина, А.В., Карбасова, Т.Б., Башнин, Н.В. Агиографический сборник 70-х годов XV в. СПбИИ РАН Кол. Н.П. Лихачева. № 161: история создания / А.В. Духанина, Т.Б. Карбасова, Н.В. Башнин // ДРВМ. – 2020. – № 3. – С. 143–169.

104. Евгений, (Болховитинов) Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви. 2-е изд. / (Болховитинов) Евгений. – СПб. : тип. И. Глазунова, 1827. – Т. 1. – 345 с.

105. Евгений, (Болховитинов) Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви. 2-е изд. / (Болховитинов) Евгений. – СПб. : тип. И. Глазунова, 1827. – Т. 2. – 335, LXXVI с.

106. Евгений, архим. Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской церкви. 2-е изд. / архим.Евгений. – Муром : типо-лит. Н.В. Зворыкина, 1910. – 36 с.

107. Евсеев, И.Е. Описание рукописей, хранящихся в орловских древлехранилищах / И.Е. Евсеев. – Орел : тип. Хализева, 1906. – Вып. 2. – С 125–262.

108. Жизневский, А. Изразцы на Старицком соборе, построенном в 1561 году / А. Жизневский. – Тверь : тип. Губ. правл., 1888. – 15 с.

109. Журавлева, И.А. Образ Александра Свирского с житием и чудесами из Успенского собора Московского Кремля / И.А. Журавлева // Русская художественная культура XV–XVI веков. Материалы и исследования. – М, 1998. – Вып. 11. – С. 118–144.

110. Забелин, Ив. Троицкие походы русских царей / Ив. Забелин. – М. : унив. тип., 1847. – 33 с.

111. Зверинский, В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: в 3-х кн. / В.В. Зверинский. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – 1015 с.

112. Звягин, В.Н., Березовский, М.Е., Григорьева, М.А. Идентификация мощей преподобного Иосифа Волоцкого / В.Н. Звягин, М.Е. Березовский, М.А. Григорьева // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. статей. – М. : Северный паломник, 2008. – С. 114–125.

113. Зимин, А.А. Из истории собрания рукописных книг Иосифо-Волоколамского монастыря / А.А. Зимин // Записки Отдела рукописей. – М. : Книга, 1977. – Вып. 38. С. 15–29.

114. Зимин, А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.) / А.А. Зимин. – М. : Наука, 1977. – 356 с.

115. Зимин, А.А. Опричнина Ивана Грозного / А.А. Зимин. – М. : Мысль, 1664. – 535 с.

116. Зимин, А.А. Россия на пороге нового времени / А.А. Зимин. – М. : Мысль, 1972. – 451 с.

117. Зимин, А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй

- половине XV – первой трети XVI в. / А.А. Зимин. – М. : Наука, 1988. – 348 с.
118. Зонова, О.В. Вновь открытая икона «Сергий Радонежский» из Успенского собора Московского Кремля / О.В. Зонова // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. – М. : Искусство, 1980. – Вып. 3. – С. 42–55.
119. Иванов, С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства / С.А. Иванов. – М. : Языки славянских культур, 2005. – 448 с.
120. Иванов, С.А. Византийское юродство / С.А. Иванов. – М. : Междунар. отношения, 1994. – 234 [2] с.
121. Игнашина, Е.В. Древнерусское лицевое и орнаментальное шитье в собрании Новгородского музея: Каталог / Е.В. Игнашина. – Великий Новгород : Моби Дик, 2003. – 128 с.: ил.
122. Из рукописного наследия: Н.К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / подгот. изд. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. – СПб., 2006. – 436 с.
123. Израилев, А. Описание Ростовского, Ярославской губернии, Рождественского девичьего монастыря / А. Израилев. – СПб. : тип. Ю. Штауфа, 1858. – 72 с.
124. Иконография ростовских святых. Каталог выставки / сост. А.Г. Мельник. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 1998. – 80 с.
125. Иконостас церкви Апостолов Петра и Павла «в Кожевниках». – Тверь : ИП СИФ, 2011. – 11, 1 с. ил.
126. Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI века. – М. : Северный паломник, 2008. – 576 с.: ил.
127. Иконы Владимира и Суздаля. – М. : Северный паломник, 2006. – 624 с.: ил.
128. Иконы Вологды XIV–XVI веков. – М. : Северный паломник, 2007. – 824 с.: ил.
129. Иконы Москвы XIV–XVI вв. Каталог собрания ЦМиАР. – М. : Индрик, 2006. – Вып. 2. – 512 с.: ил.
130. Иконы Муром. – М. : Северный паломник, 2004. – 384 с.: ил.
131. Иконы Русского Севера. В 2-х т. – М. : Северный паломник, 2007. – Т. 1. – 504 с.: ил.
132. Иконы Твери, Новгорода, Пскова XV–XVI вв. / ред.-сост. Л.М. Евсеева, В.М. Сорокатый. – М., 2000. – 416 с.
133. Иконы Ярославля XIII – середины XVII века: в 2-х т. – М., 2009. – Т. 1. – 578 с.: ил.
134. Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры / Иларий, Арсений. – М., 1878. – Ч. 1. – XIX, 267, 44 с.
135. Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры / Иларий, Арсений. – М., 1878. – Ч. 2. – 2, 240 с.
136. Иларий, Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры / Иларий, Арсений. – М., 1879. – Ч. 3. – 2, 267, 44 с.
137. Илиодор, иером. Историко-статистическое описание города Торжка /

иером. Илиодор. – Тверь: тип. Губ. правл., 1860. – 145 с.

138. Ильинский, П. Переславский Никитский монастырь и его подвижник преподобный Никита столпник / П. Ильинский. – Владимир : тип. А.И. Новгородской, 1897. – 56 с.

139. Ильинский, П.В. Петромитрополитская церковь в Переславле-Залесском / П.В. Ильинский // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. – Владимир : типо-лит. Губ. правл., 1904. – Т. 6. – С. 95–108.

140. Иннокентий, (Смирнов). Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества / (Смирнов) Иннокентий. – СПб. : При Святейшем Синоде, 1817 г. – Отд. 2. – 513, 2 с.

141. Иоанн, (Кологривов). Очерки по истории русской святости / (Кологривов) Иоанн. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1961. – 413, 6 с., 8 л. ил.

142. Исидорова, З.Н. О редакциях жития св. Исидора Твердислова / З.Н. Исидорова // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. – СПб. : Наука, 2001. – Вып. 4. – С. 96–110.

143. История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. – СПб. : тип. СПб. акц. общ. печ. дела в России Е. Евдокимова, 1899. – VIII, 225 с. (репринт 2004 г.).

144. Кавельмахер, В.В. К вопросу о времени и обстоятельствах постройки церкви Рождества Христова в Юркине / В.В. Кавельмахер // ПКНО. Ежегодник 1995. – М. : Наука, 1996. – С. 421–236.

145. Кавельмахер, В.В. Новые исследования Распятской колокольни Успенского монастыря в Александрове / В.В. Кавельмахер // Реставрация и архитектурная археология: Новые материалы и исследования. – М. : ВНИИТАГ, 1991. С. 110–124.

146. Кавельмахер, В.В. Памятники архитектуры древней Александровой слободы / В.В. Кавельмахер. – Владимир : Золотые ворота, 1995. – 112 с.

147. Каган, М.Д. Житие Исаяи / М.Д. Каган // СККДР. – Л., 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 276–280.

148. Каган, М.Д. Житие Исидора Твердислова / М.Д. Каган // СККДР. – Л., 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 280–284.

149. Каган, М.Д. Житие Макария Колязинского / М.Д. Каган // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 293–296.

150. Каган, М.Д., Поньрко, Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1980. – Т. 35. – С. 3–300.

151. Каган, М.Д., Прохоров, Г.М. Логгин / М.Д. Каган, Г.М. Прохоров // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 69–71.

152. Кадлубовский, Арс. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых / Арс. Кадлубовский. – Варшава : тип. Варшавского учебн. округа, 1902. – VII, 389 с.

153. Калайдович, К.Ф. Историческое и статистическое описание мужского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше, с присовокуплением устава его и чиноположения / К.Ф. Калайдович. – М. : унив. тип., 1837. – 149, 5 с.

154. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. –

- СПб. : тип. Н. Греча, 1819. – Т. 8. – 303, 163, 1 с.
155. Карамзин, Н.М. История государства российского / Н.М. Карамзин. – СПб. : тип. вдовы Плюшар с сыном, 1834. – Т. 10. – 4, 270, 2, 57 с.
156. Каргополь. – Л. : Искусство, 1971. – 18 с.: ил.
157. Карсавин, Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии / Л.П. Карсавин. – Пг. : тип. Научное дело, 1915. – 360 с.
158. Карташев, А.В. Очерки по истории русской церкви / А.В. Карташев. – М. : ТЕРРА, 1993. – Т. 1. – 686 с.
159. Каталог рукописных книг из собрания НГОУНБ. XV–XVII вв. / сост. И.В. Нестеров. – Нижний Новгород : РИО НГОУНБ, 1999. – Ч. 1. – 101, 1 с.
160. Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / сост. И.Л. Жучкова, Л.В. Мошкова, А.А. Турилов. – М. : Древлехранилище, 2000. – 416 с.
161. Качалова, И.Я. Монументальная живопись / И.Я. Качалова // Благовещенский собор Московского Кремля / Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. – М. : Искусство, 1990. – С. 21–44.
162. Каштанов, С.М. О происхождении понятия «крестьянин» и его применении в актовом источниках XIV–XVI вв. // Тезисы докладов и сообщений седьмой (кишиневской) сессии симпозиума по аграрной истории Восточной Европы (октябрь 1964) / С.М. Каштанов. – Кишинев : Акад. наук Молдавской ССР, 1964. – С. 64–66.
163. Каштанов, С.М. Очерки русской дипломатики / С.М. Каштанов. – М. : Наука, 1970. – 507 с.
164. Кириллические издания Ростово-Ярославской земли (1493–1652 гг.): Каталог. – Ярославль; Ростов : Рыбинский Дом печати, 2004. – 629 с.: ил.
165. Кистерев, С.Н. Лабиринты Ефросина Белозерского / С.Н. Кистерев. – М.; СПб.: Альянс-Архео, 2012. – 408 с.
166. Кланицай, Г. Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia / Г. Кланицай // Одиссей. Человек в истории. 1998. – М. : Наука, 1999. – С. 118–133.
167. Клевцова, Р.И. Почитание преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких / Р.И. Клевцова // Макарьевские чтения. Канонизация святых на Руси. – Можайск : Можайск–Терра, 1998. – Вып. 6. – С. 155–167.
168. Клибанов, А.И. Духовная культура средневековой Руси / А.И. Клибанов. – М. : Аспект-пресс, 1994. – 366, 1 с.
169. Клосс, Б.М. Избранные труды / Б.М. Клосс. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. – 564 с.
170. Клосс, Б.М. Избранные труды / Б.М. Клосс. – М. : Языки русской культуры, 2001. – Т. 2. – 488 с.
171. Клосс, Б.М. Летопись Никоновская / Б.М. Клосс // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 49–50.
172. Ключевский, В. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. Ключевский. – М. : тип. Грачева и комп., 1871. – 479 с.
173. Кобрин, В.Б. Состав опричного двора Ивана Грозного / В.Б. Кобрин //

АЕ за 1959 г. – М. : изд-во Акад. наук СССР, 1960. – С. 16–91.

174. Ковалевский, И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. 3-е изд. / И. Ковалевский. – М. : изд-е А.Д. Ступина, 1902. – 284, IV с.

175. Корсакова, В. Феодор Иоаннович / В. Корсакова // Русский биографический словарь. Яблонский – Фомин / В. Корсакова. – СПб. : тип. Главного Управления Уделов, 1913. – С. 277–301.

176. Костромская икона XIII–XIX веков. – М. : Грант-Холдинг, 2004. – 668 с.: ил.

177. Костюхина, Л.М. К истории Чудовских миней-четьих 1600 г. / Л.М. Костюхина // АЕ за 1998 г. – М. : Наука, 1999. – С. 196–198.

178. Кочетков, И.А. Иконописание в Чудовом монастыре по данным расходных книг 1585–1586 и 1628–1629 годов / И.А. Кочетков // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. – М. : Искусство, 1989. – Ч. 4. – С. 77–83.

179. Кривцов, Д.Ю. Почитание святителя Алексия, митрополита Московского, как небесного заступника Руси от иноземных врагов в XV–XVII вв. / Д.Ю. Кривцов // Мининские чтения: Материалы научной конференции в Нижегородском университете 10 декабря 2002 г. – Нижний Новгород : изд-во ННГУ, 2003. – С. 100–117.

180. Кривцов, Д.Ю. Чудесные исцеления у гроба митрополита Алексия в 1518–1519 гг. в свете борьбы русской митрополии за автокефалию / Д.Ю. Кривцов // XII чтения памяти Сергея Ивановича Архангельского: Материалы Международной конференции. – Нижний Новгород : изд-во ННГУ, 2001. – С. 85–95.

181. Крылов, И. Материалы для истории города Старицы Тверской губернии / И. Крылов. – Старица : тип. И.П. Крылова, 1905. – Вып. 1. – 122, 2 с.

182. Крылов, Л. Материалы для истории церквей и монастырей г. Калязина и сел Калязинского уезда / Л. Крылов. – Калязин : тип. Н.И. Семиустова, 1908. – XX, 216, III с.

183. Кукушкина, М.В. Описи книг XVI–XVII вв. библиотеки Антониево-Сийского монастыря // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редких книг Библиотеки Акад. наук СССР / М.В. Кукушкина. – М.; Л. : Наука, 1966. – С. 122–142.

184. Куликова, О.В. Древние лики Русского Севера: Из музейного собрания икон XIV–XIX веков города Череповца / О.В. Куликова. – М. : Грант-Холдинг, 2009. – 248 с.: ил.

185. Курдюмов, М.Г. Описание актов, хранящихся в архиве императорской Археографической комиссии / М.Г. Курдюмов // ЛЗАК за 1904 год. – СПб. : Сенат. тип., 1907. – Вып. 17. – I–XXIII, 1–594 с.

186. Кучкин, В.А., Флоря, Б.Н. О профессиональном уровне книг по истории русской церкви / В.А. Кучкин, Б.Н. Флоря // Вопросы истории. – М., 1988. – № 11. – С. 144–156.

187. Лавров, Н. Внешний вид угличских церквей в 1676 году по «Писцовым книгам» / Н. Лавров // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1890. – № 33. – Стб. 524–528.

188. Лазарев, В.Н. Московская живопись, шитье и скульптура первой половины XV века / В.Н. Лазарев // История русского искусства. – М. : изд-во АН СССР, 1955. – Т. 3. – С. 71–214.
189. Лапшин, В.А. Язычество и христианство в Ростове XI века / В.А. Лапшин // Православие в Древней Руси. Сб. научных трудов. – Л. : ГМИРиА, 1989. – С. 31–34.
190. Лелекова, О.В. Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря 1497 год / О.В. Лелекова. – М. : Искусство, 1988. – 360 с.
191. Ленхофф, Г. К истории Петра, царевича ордынского, и его ростовской вотчины / Г. Ленхофф // Средневековая Русь. – М. : Индрик, 2020. – Вып. 14. – С. 108–118.
192. Ленхофф, Г. Канонизация и княжеская власть в Северо-Восточной Руси: культ Леонтия Ростовского / Г. Ленхофф // Ярославская старина. – Ярославль, 1996. – Вып. 3. С. 13–22.
193. Ленхофф, Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. Исследование и тексты / Г. Ленхофф. – М. : Альянс-Архео, 2019. – 352 с.
194. Леонид, архим. Махрицкий монастырь. Синодик и вкладная книга / архим. Леонид // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1878. – Кн. 3. – С. 1–38.
195. Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С. Уварова / архим. Леонид. – М. : тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1893. – Ч. 2. – 578 с.
196. Леонид, архим. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой лавры / архим. Леонид // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1880. – Кн. 4. – С. 1–49.
197. Леонид, иером. Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находившихся в пределах Калужской епархии / иером. Леонид. – М. : унив. тип., 1863. – 2, VIII, 170 с.
198. Лилеев, Н.В. Симеон Бекбулатович хан Касимовский, великий князь всея Руси, впоследствии великий князь Тверской / Н.В. Лилеев. – Тверь / тип. Губ. правления, 1891. – 124, II.
199. Лисицын, М. Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование / М. Лисицын. – СПб. : б. и., 1911. – XV, 387 с.
200. Лихачева, Л.Д. Древнерусское шитье XV – начала XVIII века в собрании Государственного Русского музея. Каталог выставки / Л.Д. Лихачева. – Л. : Гос. Рус. музей, 1980. – 135 с.: ил.
201. Лобакова, И.А. Житие митрополита Филиппа: Исследования и тексты / И.А. Лобакова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. – 312 с.
202. Лосева, О.В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков / О.В. Лосева. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 472 с.
203. Лосева, О.В. Русские месяцесловы XI–XIV веков / О.В. Лосева. – М. : Памятники исторической мысли, 2001. – 420 с.
204. Лурье, Я.С. Две истории Руси 15 века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства / Я.С. Лурье – СПб. : Дмитрий Буланин, 1994. – 240 с.

205. Лурье, Я.С. Иннокентий / Я.С. Лурье // СККДР. – Л., 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 404–405.
206. Ляхоцкий, В. Преподобный Петр царевич и основанный им Ростовский Петровский монастырь / В. Ляхоцкий. – Ростов-Великий : тип. А.Х. Оппея, 1912. – 23 с.: ил.
207. Макарий, (Булгаков). История Русской Церкви / (Булгаков) Макарий. – М. : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 2. – 704, ил.
208. Макарий, (Булгаков) История Русской Церкви / (Булгаков) Макарий. – М. : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 3. – 704 с.
209. Макарий, (Булгаков). История Русской Церкви / (Булгаков) Макарий. – М. : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 4, ч. 1. – 592, ил.
210. Макарий, (Булгаков). История Русской Церкви / (Булгаков) Макарий. – М. : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 4, ч. 2. – 440, ил.
211. Макарий, (Булгаков). История Русской церкви / (Булгаков) Макарий. – СПб. : тип. Акад. наук, 1857. – Т. 1. – 292, IV с.
212. Макарий, (Веретенников), архим. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение / (Веретенников) Макарий / (Веретенников) Макарий // Русская художественная культура XV–XVI веков. Материалы и исследования. – М. : Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Моск. Кремль», 1998. – Вып. 11. – С. 5–22.
213. Макарий, (Веретенников), архим. Преподобный Александр Свирский и Святитель Макарий, митрополит Московский / (Веретенников) Макарий, архим // Альфа и Омега. – 1995. – № 1(4). – С. 135–144.
214. Макарий, (Веретенников), архим. Честнии друзи Божии / (Веретенников) Макарий, архим. – М : Альфа и Омега., 2011. – 368 с.
215. Макарий, (Веретенников), игумен. Великие Макарьевские Четьи-Минеи – сокровище духовной письменности Древней Руси / (Веретенников) Макарий, игумен // Богословские труды. – М. : изд-во Моск. Патриархии, 1989. – Сб. 29. – С. 106–126.
216. Макарий, архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях / архим. Макарий. – М. : тип. В. Готье, 1860. – Т. 1, ч. 1. – V, 654 с.
217. Макарий, епископ. Историко-статистическое описание Никольского Корельского третьеклассского монастыря / епископ Макарий. – М. : унив. тип., 1879. – 52 с.
218. Макарий, епископ. Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре / епископ Макарий // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1878. – Кн. 3. – С. 1–122.
219. Макаров, Н.А. Топография погребений в древнерусских храмах XI–XIII вв. / Н.А. Макаров // Тезисы докладов советской делегации на IV международном конгрессе славянской археологии. – М. : Наука, 1980. – С. 71–73.
220. Малков, Ю.Г. Стенопись собора Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске (предварительная публикация) / Ю.Г. Малков // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1997. – С. 267–

285.

221. Малыгин, П.Д., Салимов, А.М. Архитектурно-археологическое исследование собора Борисоглебского монастыря в Торжке / П.Д. Малыгин, А.М. Салимов // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья. – Нижний Новгород : Нижегород. ун-т, 1991. – С. 243–255.

222. Мансветов, И.Д. Церковный устав (типикон), его образование и судьба в греческой и русской церкви / И.Д. Мансветов. – М. : тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1885. – 456 с.

223. Манушина, Т. Художественное шитье Древней Руси в собрании Загорского музея / Т. Манушина. – М. : Советская Россия, 1983. – 296 с.

224. Материалы для истории Владимирской епархии. Владимирская десятина жилых и данных церквей 1628–1746 гг. – Владимир : типо-лит. В.А. Паркова, 1894. – Вып. 1. – 2, 314, VIII с.

225. Материалы для истории Владимирской епархии. Переславская десятина жилых данных церквей и пустых церковных оброчных земель. – Владимир : типо-лит. В.А. Паркова, 1897. – Вып. 5. – 147 с.

226. Материалы для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства (Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ.) в XVI–XVIII столетии / собр. Д.И. Багалеем. – Харьков : тип. К.П. Счасни, 1886. – VII, XXI, 361 с.

227. Материалы для истории Костромской епархии. Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. – Кострома : губ. тип., 1908. – Вып. 4. – 276 с.

228. Материалы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. Отдел 3 для Костромской и Плесской десятин. – М.: тип. Русского тов-ва, 1912. – Вып. 5. – 225 с.

229. Материалы для истории церквей Владимирской губернии. Отдел третий для Владимирской, Гусской, Медужской и Ярополческой десятин. – М. : тип. Русского тов-ва, 1911. – Вып. 6. – 146, 1 с.

230. Материалы для истории церквей Калужской епархии. Алексинской десятины жилые данные церкви и пустовые церковные земли 7136 (1628)–1746 гг. – М. : тип. И.Я. Полякова, 1903. – 2, IV, 102, IV с.

231. Материалы для истории церквей Курской, Харьковской, Орловской, Черниговской и Воронежской губ., городов и станиц Донской области по приходным окладным книгам жилых данных церквей патриаршего Казенного приказа 7136 (1628)–1746 гг. – М. : тип. Русского товарищества, 1913. – 4, 220, 193–197 с.

232. Материалы для истории церквей Нижегородской епархии. Балахнинской десятины жилые данные церкви и пустые церковные земли 7136 (1628) – 1746 гг. – М. : типо-лит. Ф.И. Филатова, 1903. – Вып. 2. – 92, IV с.

233. Маясова, Н.А. Древнерусское лицевое шитье из ризницы Соловецкого монастыря / Н.А. Маясова // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. – М. : Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Моск. Кремль», 2003. – Вып. 17. – С. 73–93.

234. Маясова, Н.А. Древнерусское лицевое шитье из собрания Кирилл-

Белозерского монастыря / Н.А. Маясова // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. – М. : Наука, 1989. – С. 203–224.

235. Маясова, Н.А. Древнерусское шитье / Н.А. Маясова. – М. : Искусство, 1971. – 34 с. ил.

236. Маясова, Н.А. Памятник с Соловецких островов: Икона «Богоматери Боголюбской с житием Зосимы и Савватия» 1545 г. / Н.А. Маясова. – Л. : Аврора, 1970. – 40 с.: ил.

237. Маясова, Н.А. Памятники средневекового лицевого шитья из собрания Успенского собора / Н.А. Маясова // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. – М. : Наука, 1985. – С. 189–214.

238. Мельник, А.Г. Вода в христианских сакральных практиках Древней Руси конца X–XVII веков / А.Г. Мельник // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира. – М. : Феория, 2017. – С. 496–520.

239. Мельник, А.Г. «Город юродивых» / А.Г. Мельник // Юродивые в русской культуре: Сборник научных статей. – М. : Гос. Исторический музей, 2013. – С. 140–149.

240. Мельник, А.Г. «Ростовские и московские святые»: эволюция иконографии в XVI–XVII вв. / А.Г. Мельник // ИКРЗ. 2003. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2004. – С. 354–365.

241. Мельник, А.Г. «Ростовские патерики» конца XV–XVI в. / А.Г. Мельник // СРМ. – Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2017. – Вып. 22. – С. 22–30.

242. Мельник, А.Г. Акты как источник по истории почитания русских святых в XV–XVI вв. / А.Г. Мельник // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXVIII Международной научной конференции. – М. : Аквилон, 2016. – С. 355–357.

243. Мельник, А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря в XV–XVII вв.: История, архитектура, оформление храмовых интерьеров / А.Г. Мельник. – Ярославль : [Б. и.], 2000. – 200 с.

244. Мельник, А.Г. Гордые ростовцы: самосознание жителей Ростова в конце XI – первой трети XIII в. / А.Г. Мельник // Ярославский педагогический вестник. Научный журнал. – 2016. – № 3. – С. 280–284.

245. Мельник, А.Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI – начала XVII века / А.Г. Мельник // Восточнохристианские реликвии. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 533–552.

246. Мельник, А.Г. Драматургия огня в пространстве русских храмов в XVI–XVII вв. / А.Г. Мельник // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. – М. : Индрик, 2011. – С. 443–473.

247. Мельник, А.Г. Загадочная икона с изображением Николы Чудотворца и ростовских святых в собрании Третьяковской галереи / А.Г. Мельник // ИКРЗ. 2012. – Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2013. – С. 93–102.

248. Мельник, А.Г. Защитник Ростова святой Игнатий / А.Г. Мельник // ДРВМ. 2003. – № 4 (14). – С. 44–45.

249. Мельник, А.Г. Икона Леонтия Ростовского из Воскресенского Горицкого монастыря / А.Г. Мельник // Кириллов: Краеведческий альманах. –

Вологда : Легия, 2001. – Вып. 4. – С. 212–218.

250. Мельник, А.Г. Иконописные работы, выполнявшиеся для Иосифо-Волоколамского монастыря в 1570–1590-е гг. / А.Г. Мельник // XIII Научные чтения памяти И.П. Болотцевой. Сб. статей. – Ярославль : [Б. и.], 2009. – С. 38–43.

251. Мельник, А.Г. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого / А.Г. Мельник. – Ростов : Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник, 1992. – 136 с.

252. Мельник, А.Г. История надгробного комплекса св. Никиты Столпника Переславского / А.Г. Мельник // Макариевские чтения. Христианская символика. – Можайск : ЗАО Бородино, 2009. – Вып. 16. – С. 376–385.

253. Мельник, А.Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Автореф... дис. кан. истор. наук. / А.Г. Мельник. – Ярославль : тип. Ярославского гос. пед. унив., 2004. – 22 с.

254. Мельник, А.Г. История распространения культа св. Кирилла Белозерского на Руси в XV–XVI вв. / А.Г. Мельник // Пятые Лихачевские чтения: Русская культура: история и экология: Материалы Международной научной конференции. – Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна» : Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2016. – С. 182–189.

255. Мельник, А.Г. К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче ордынском» / А.Г. Мельник // ТОДРЛ. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – Т. 53. – С. 626–627.

256. Мельник, А.Г. К вопросу о датировке жития Игнатия Ростовского / А.Г. Мельник // Русская агиография. Исследования. Материалы. Тексты. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – Т. 2. – С. 37–42.

257. Мельник, А.Г. Конец XIV – начало XV века в истории Руси – время новаций / А.Г. Мельник // СРМ. – Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2020. – Вып. 25. – С. 5–13.

258. Мельник, А.Г. Культы святых в общественной жизни Руси середины – второй половины XV в. / А.Г. Мельник // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 2014. – Т. 63. – С. 58–66.

259. Мельник, А.Г. Малоизвестная житийная икона Леонтия Ростовского XVI в. / А.Г. Мельник // Макариевские чтения. Русь исконная – Русь крещеная. – Можайск : ЗАО Бородино, 2012. – Вып. 19. – С. 305–314.

260. Мельник, А.Г. Места погребений избранных подвижников благочестия в русских монастырях XI–XIV вв. / А.Г. Мельник // Восточная Европа в древности и средневековье. XXIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Материалы конференции. – М. : ИВИ РАН, 2011. – С. 185–188.

261. Мельник, А.Г. Монастырские обиходники как источник по истории почитания русских святых в конце XV–XVII вв. / А.Г. Мельник // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXIX международной научной конференции. – М. : ИВИ РАН, 2017. – С. 235–237.

262. Мельник, А.Г. Монастырские прихода-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых / А.Г. Мельник // Проблемы источниковедения. – М. : Наука, 2010. – Вып. 2(13). – С. 224–230.

263. Мельник, А.Г. Московский великокняжеский дьяк Данило Мамырев / А.Г. Мельник // ДРВМ. – 2006. – № 2(24). – С. 61–69.

264. Мельник, А.Г. О настенной росписи Благовещенского собора Московского Кремля / А.Г. Мельник // «Восстанет цесарь в опустевшей земле»: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова. Сборник научных статей. – М. : Алетейя, 2020. – С. 273–279.

265. Мельник, А.Г. О почитании избранных русских святых в Троице-Сергиевом монастыре последней трети XV – первой половине XVI в. / А.Г. Мельник // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – Сергиев Посад : Ремарко, 2010. – С. 15–23.

266. Мельник, А.Г. Образы русских святых в росписи собора Ярославского Спасского монастыря 1563–1564 гг. / А.Г. Мельник // Книжная культура Ярославского края – 2013: Сборник статей и материалов. – Ярославль : изд. бюро «ВНД», 2014. – С. 12–20.

267. Мельник, А.Г. Огонь в практиках почитания русских святых в XI–XVII веках / А.Г. Мельник // Иеротопия огня и света в культуре византийского мира. – М. : Феория, 2013. – С. 380–393.

268. Мельник, А.Г. Описи церквей и монастырей как источник по истории почитания русских святых в XVI – начале XVII в. / А.Г. Мельник // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV Международной научной конференции. – М. : РГГУ, 2012. – С. 400–402.

269. Мельник, А.Г. Основные типы русских высоких иконостасов XV – середины XVII века / А.Г. Мельник // Иконостас. Происхождение – Развитие – Символика. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 431–441.

270. Мельник, А.Г. Почитание избранных общехристианских святых в Соловецком монастыре в середине XV–XVI в. / А.Г. Мельник // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. – Архангельск; М. : Товарищество Северного Мореходства, 2014. – Вып. 13. – С. 49–57.

271. Мельник, А.Г. Почитание св. Сергия Радонежского в Ростовской земле XVI–XVII вв. / А.Г. Мельник // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – Сергиев Посад : Ремарко, 2009. – С. 7–14.

272. Мельник, А.Г. Почитание Сергия Радонежского в русских монастырях XVI в. / А.Г. Мельник // Вопросы истории. – 2015. – № 1. – С. 152–156.

273. Мельник, А.Г. Поясной деисусный чин из церкви села Ивашкова близ Ростова / А.Г. Мельник // ИКРЗ. 1998. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 1999. – С. 71–75.

274. Мельник, А.Г. Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских святых в XVI веке / А.Г. Мельник // Царь и царство в русском общественном сознании. – М. : ИРИ РАН, 1999. – С. 38–48.

275. Мельник, А.Г. Пядничные иконы XVI – начала XVII в. русских святых / А.Г. Мельник // ДРВМ. – 2011. – № 2 (44) – С. 77–88.

276. Мельник, А.Г. Разрядные книги как источник по истории религиозности московских государей XVI – начала XVII в. / А.Г. Мельник // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: Материалы XXXIII Международной научной конференции. – М. : ИВИ РАН, 2020.

– С. 274–276.

277. Мельник, А.Г. Ростовский вариант «Богоматери Боголюбской» / А.Г. Мельник // ИКРЗ. 2000. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2001. – С. 120–126.

278. Мельник, А.Г. Ростовский кремль: Путеводитель / А.Г. Мельник. – М. : Северный паломник, 2011. – 120 с.: ил.

279. Мельник, А.Г. Сборники служб русским святым конца XV–XVI века / А.Г. Мельник // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXI Международной научной конференции. – М. : ИВИ РАН, 2018. – С. 258–260.

280. Мельник, А.Г. Службы русским святым как источник по истории почитания этих подвижников благочестия в XIV–XVII веках / А.Г. Мельник // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXII Международной научной конференции. – М. : ИВИ РАН, 2019. – С. 267–270.

281. Мельник, А.Г. Собор муромского Спасского монастыря / А.Г. Мельник // СРМ. – Ростов : Содействие, 1994. Вып. 6. С. 182.

282. Мельник, А.Г. Социальные функции ростовских святых в XII–XVII веках / А.Г. Мельник // Исторические записки. – М. : Наука, 2008. – Вып. 11 (129). – С. 75–93.

283. Мельник, А.Г. Становление культа св. Леонтия Ростовского в домонгольскую эпоху / А.Г. Мельник // СРМ. Россия и проблемы европейской истории: средневековье, новое и новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента Российской академии наук Сергей Михайловича Каштанова. – Ростов : Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2003. – Вып. 13. – С. 143–152.

284. Мельник, А.Г. Фрагменты древнерусской планировки Ростова Великого / А.Г. Мельник // СРМ. – Ростов : Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник, 1991. – Вып. 2. – С. 85–89.

285. Мельник, А.Г. Фреска над гробницей преподобных Феодора и Павла в соборе ростовского Борисоглебского монастыря / А.Г. Мельник // От средневековья к новому времени. Сб. статей в честь Ольги Андреевны Белобровой. – М. : Индрик, 2006. – С. 360–364.

286. Меняйло, В.А. Новые данные о творчестве Дионисия / В.А. Меняйло // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. – М. : Наука, 1989. – С. 56–62.

287. Миллер, Д. Преподобный Сергей Радонежский, заступник Русской земли / Д. Миллер // Макариевские чтения. Почитание святых на Руси. / Д. Миллер – Можайск : [Б. и.], 1996. – Вып. 4, ч. 2. – С. 16–26.

288. Мильчик, М.И. Архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря в памятниках древнерусской живописи / М.И. Мильчик // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов / под ред. Д.С. Лихачева. – М. : Искусство, 1980. – С. 231–267.

289. Михайлова, И.Б. И здесь сошлись все царства...: Очерки по истории государева двора в России XVI в.: повседневная и праздничная культура, семантика

и обрядности / И.Б. Михайлова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2010. – 647 с., ил.

290. Мнева, Н.Е. Стенопись Благовещенского собора Московского Кремля / Н.Е. Мнева // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. XIV–XVI вв. – М. : Наука, 1970. – С. 174–206.

291. Морозова, Л.Е. Два царя: Федор и Борис: Канун Смутного времени / Л.Е. Морозова. – М. : ООО Торг.-издат. Дом «Русское слово – РС», 2006. – 415 с.: ил.

292. Мошкова, Л.В. Грамоты XV – первой трети XVI в. из Ф. 281 РГАДА: палеографические заметки (Статья первая) / Л.В. Мошкова // Вестник Альянс-Архео. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2016. – Вып. 17. – С. 40–89.

293. Муравьев, А.Н. История Российской церкви. 2-е изд. / А.Н. Муравьев. – СПб. : тип. III отд-ния Собств. е. и. в. канцелярии, 1840. – IX, 449, 3 с.

294. Мусин, А. Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование / А. Е. Мусин. – СПб. : Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2010. – 364 с.: ил.

295. Мусин, А.Е. Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания / А. Е. Мусин // Восточнохристианские реликвии. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 363–386.

296. Мусин, А.Е. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг. Факт истории или факт историографии? / А. Е. Мусин // СРМ. Россия и проблемы европейской истории: средневековье, новое и новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента Российской академии наук Сергея Михайловича Каштанова. – Ростов : Б. и. , 2003. – Вып. 13. – С. 74–86.

297. Назаров, В.Д. О включении Ярославского княжества в состав Российского централизованного государства / В.Д. Назаров // Россия в IX–XX веках: проблемы истории, историографии и источниковедения. – М. : Информационно-изд-е агентство «Русский мир», 1999. – С. 293–297.

298. Насонов, А.Н. Новые источники по истории Казанского «взятия» / А.Н. Насонов // АЕ за 1960 г. – М. : изд-во АН СССР, 1962. – С. 3–26.

299. Небесные покровители Российского воинства. – М. : Планета, 2006. – 184 с.

300. Неделин, В.М. Болхов во второй половине XVI – начале XX вв. Архитектура и градостроительство / В.М. Неделин // Архитектурное наследство. – М. : издат. дом «Коло», 2010. – № 53. – С. 101–129.

301. Никитина, Т.Л. О второй редакции жития преподобного Авраамия Ростовского / Т.Л. Никитина // Макарьевские чтения. Монастыри России. – Можайск : Можайск-Терра, 2000. – Вып. 7. – С. 446–455;

302. Никитина, Т.Л. О краткой редакции жития преподобного Авраамия Ростовского / Т.Л. Никитина // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве. Материалы юбилейных чтений по истории и культуре Древней и Новой России. – Ярославль : Александр Рутман, 2001. – С. 142–148.

303. Никитина, Т.Л. Особый вариант пространной редакции жития преподобного Авраамия Ростовского / Т.Л. Никитина // Макарьевские чтения. Русские государи—покровители православия. – Можайск : Можайск-Терра, 2001. – Вып. 8. – С. 607–631.

304. Никитина, Ю.И. Монументально-декоративная резьба моленных мест из новгородской Софии / Ю.И. Никитина // ПКНО. Ежегодник 1986. – Л. : Наука, 1987. – С. 350–363.
305. Никодим, архим. Преподобный Александр Свирский и его ученики. Исторические сведения о церковном их почитании / архим. Никодим. – Петрозаводск : Олонец. губ. тип., 1902. – II, 94, 26 с.
306. Никодим, иером. О церковном почитании преподобного Антония Сийского / иером. Никодим. – СПб. : тип. Акинфиева и И. Леонтьева, 1901. – 179 с.: ил.
307. Николаева, Т.В. Древнерусская живопись Загорского музея / Т.В. Николаева. – М. : Искусство, 1977. – 204 с.: ил.
308. Николаева, Т.В. Произведения мелкой пластики XIII–XVIII веков в собрании Загорского музея. Каталог / Т.В. Николаева. – Загорск : Загорский гос. историко-художественный музей-заповедник, 1960. – 338 с.: ил.
309. Николаева, Т.В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее / Т.В. Николаева. – Л. : Аврора, 1968. – 250, 6 с.: ил.
310. Николай Васильевич Перцев. 1902–1981. Каталог реставрационных работ / сост. И.Я. Богуславская. – СПб. : Художник России, 1992. – 104 с.
311. Никольский, А. Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего синода. Рукописи богослужебные / А. Никольский. – СПб. Синод. тип., 1904. – Т. 1. – 4, XX, 632, 66 с.
312. Никольский, Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики / Н.К. Никольский. – СПб. : тип. А.П. Лопухина, 1901. – 19 с.
313. Никольский, Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века (1397–1625) / Н.К. Никольский. – СПб. : Синод. тип., 1897. – Т. 1, вып. 1. – 473 с., ил.
314. Никольский, Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в.: 1397–1625 / Н.К. Никольский. – СПб. : Синод. тип., 1910. – Т. 1, вып. 2. – 699 с.
315. Никольский, Н.М. История русской церкви. 3-е изд. / Н.М. Никольский. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с., ил.
316. Новая скрижаль. – М. : Русский духовный центр, 1992. – Т. 1. – 255 с.
317. Новодворский, В. Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитою (1570–1582) / В. Новодворский. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1904. – 360 с.
318. Новосельская, Е.Г. Иконы Загорского музея: новые раскрытия и поступления / Е.Г. Новосельская // Древнерусское и народное искусство: Сообщения Загорского музея-заповедника. – М. : Наука, 1990. – С. 50–74.
319. Овчинникова, Е.С. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами из собрания Государственного Исторического музея / Е.С. Овчинникова // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов / под ред. Д.С. Лихачева. – М. : Искусство, 1980. – С. 293–307.
320. Олсуфьев, Ю. Опись икон Троице-Сергиевой лавры / Ю. Олсуфьев. – Сергиев : Комис. по охране памятников искусство и старины Троице-Сергиевой

лавры, 1920. – 4, 268 с.

321. Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. – Вологда : тип. Вологод. губ. правления, 1902. – 58 с.

322. Описание жизни почившего в Господе Ростовского ставропигиального Яковлевского монастыря гробового иеромонаха Амфилохия, составленное особенно для любителей и почитателей памяти сего благочестивого старца с присовокуплением писем его к разным особам. – М. : Синод. тип., 1834. – 2, II, 86 с.

323. Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ / сост. Т.В. Дианова, Л.А. Костюхина, И.В. Поздеева // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. – Л. : Наука, 1991. – С. 122–475.

324. Описание рукописей собрания Черткова / сост. М.М. Черниловская, Э.В. Шульгина. – Новосибирск : Наука, 1986. – 135 с.

325. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. – Казань : типо-лит. Имп-го унив., 1881. – Ч. 1. – 827 с.

326. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. – Казань : типо-лит. Имп-го унив., 1885. – Ч. 2. – 4, VI, 582, LXIII с.

327. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. – Казань : типо-лит. Имп-го унив., 1898. – Ч. 3. – 2, II, 368 с.

328. Описание рукописей Чудовского собрания / сост. Т.Н. Протасьева. – Новосибирск : Наука, 1980. – 233 с.

329. Орлов, А.С. К вопросу о начале печатания в Москве / А.С. Орлов // Иван Федоров – первопечатник. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1935. – С. 9–16.

330. Охотина-Линд, Н.А. Рукописное наследие Валаамского монастыря XV–XVII вв. / Н.А. Охотина-Линд // ТОДРЛ. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 49. – С. 440–470.

331. Охотникова, В.И. Повесть о житии Александра Невского / В.И. Охотникова // СККДР. – Л., 1987. – Вып. 1. – С. 354–358.

332. Охотникова, В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты: В 2 т. / В.И. Охотникова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2007. – Т. 1. – 576 с.

333. Павлович, Г.А. Храмы средневековой Москвы по записям ладанных книг (опыт справочника-указателя) / Г.А. Павлович // Сакральная топография средневекового города. – М.: изд-во ИХКС, 1998. – Т. 1. – С. 143–179.

334. Памятники архитектуры Москвы. – М. : Искусство, 1982. – 504 с.: ил.

335. Панченко, А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех Древней Руси. – Л. : Наука, 1984. – С. 72–153.

336. Парамонова, М.Ю. Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии / М.Ю. Парамонова // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М. : Coda, 1996. – С. 178–204.

337. Парамонова, М.Ю. Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность / М.Ю. Парамонова // Одиссей.

Человек в истории. 2003. – М., 2003. – С. 30–48.

338. Парамонова, М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов / М.Ю. Парамонова. – М. : ИВИ РАН, 2003. – 405 с.

339. Парамонова, М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя / М.Ю. Парамонова // Одиссей. Человек в истории. 2001. – М. : Наука, 2001. – С. 104–139.

340. Петрушко, В.И. История Русской церкви с древнейших времен до установления патриаршества / В.И. Петрушко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2007. – 356 с.

341. Пиотровская, Е.К. Сборник №161 из коллекции Н.П. Лихачева в собрании Архива Санкт-Петербургского института истории РАН / Е.К. Пиотровская // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика. Сборник научных статей. – СПб. : АНОО «Петербургский институт иудаики, 2016. – С. 365–372.

342. Пичхадзе, А.А., Ромодановская, В.А., Ромодановская, Е.К. Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.1.63) / А.А. Пичхадзе, В.А. Ромодановская, Е.К. Ромодановская // Русская агиография. Исследования. Публикации. Палемика. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – С. 288–308.

343. Платон, (Левшин) Краткая церковная российская история. В 2 т. / (Левшин) Платон. – М. : Синодальная тип., 1805. – Т. 1. – 2, X, 388, 2 с.

344. Платон, (Левшин). Краткая церковная российская история. В 2 т. / (Левшин) Платон. – М. : Синодальная тип., 1805. – Т. 2. – 352 с.

345. Покровский, Н.Н. Афанасий (в миру Андрей) / Н.Н. Покровский // СККДР. – Л., 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 73–79.

346. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / сост. Г. Дьяченко. – М. : Отчий дом, 2006. – 1120 с.

347. Полосин, И.И. Монастырские «объезды» Ивана IV (Из истории военной политики России) / И.И. Полосин // Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII в. – М. : изд-во АН СССР, 1963. – С. 64–123.

348. Поньрко, Н.В. Житие Моисея, архиепископа Новгородского / Н.В. Поньрко // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 305–306.

349. Поньрко, Н.В. Житие Никиты Столпника Переяславского / Н.В. Поньрко // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 307–310.

350. Попеску, Т.Л. Рукописи первой половины XIV–XV в. в собрании Троице-Сергиева монастыря по описям и вкладным книгам / Т.Л. Попеску // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – Сергиев Посад : Сергиево-Посадский историко-архитектурный музей-заповедник, 2002. – С. 195–207.

351. Попов, Г.В. Евангелие апракос боярина Федора Андреевича Кошки: о позднейших дополнениях кодекса и некоторых аспектах развития столичного искусства эпохи митрополита Фотия / Г.В. Попов // V международная конференция

«Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России». Тезисы докладов. – Сергиев Посад : ВСП-Медиа-Принт, 2006. – С. 39–42.

352. Преподобный Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотворного образа 3 июня 1503 года. – М. : Вентана-Граф, 2004. – 128 с.: ил.

353. Преподобный Сергей Радонежский в произведениях русского искусства XV–XIX веков. Каталог. – М. : Руссар, 1992. – 112 с.: ил.

354. «Пречистому образу твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. – СПб. : Palace Edition, 1995. – 350 с.: ил.

355. Приселков, М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси XI–XII вв. / М.Д. Приселков – СПб. : тип. М.М. Стасюлевича, 1913. – XV, 414 с.

356. Приселков, М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста / М.Д. Приселков. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1950. – 514 с.

357. Приходы и церкви Тульской епархии. – Тула : тип. Соколова и Фортунатова, 1895. – II, 781, XLIII с.

358. Проблема святых и святости в истории России. – М. : Наука, 2006. – 273, 1: табл.

359. Прохоров, Г.М. Иринарх Глушицкий / Г.М. Прохоров // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 439–442.

360. Прохоров, Г.М. Пахомий Серб / Г.М. Прохоров // СККДР. – Л. : Наука, 1989. – Вып. 2, ч. 2. – С. 167–177.

361. Прохоров, Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. 2-е изд. / Г.М. Прохоров. – СПб. : Алетейя, 2000. – 477, 2 с.

362. Прохоров, Г.М., Розов, Н.Н. Перечень книг Кирилла Белозерского – Г.М. Прохоров, Н.Н. Розов // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1981. – Т. 36. – С. 353–378.

363. Путеводитель по композициям стенописи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря 1502 г. – Ферапонтово : изд. Дом Вологжанин, 2005. – 40 с.: ил.

364. Пушкин, А.С. Полное собрание сочинений в 17 томах / А.С. Пушкин. – М. : Воскресение, 1996. – Т. 12. – 588 с., ил.

365. Пясецкий, Г. Исторические очерки города Ливен и его уезда в политическом, статистическом и церковном отношении / Г. Пясецкий. – Орел : ОГТРК, 1999. – 208 с.

366. Раппопорт, П.А. Древнерусская архитектура / П.А. Раппопорт. – СПб. : Строй-издат, 1993. – 289 с.

367. Раппопорт, П.А. Зодчий Бориса Годунова / П.А. Раппопорт // Культура Древней Руси. – М. : Наука, 1966. – С. 215–221.

368. Раппопорт, П.А. Русская архитектура X–XII вв. Каталог памятников / П.А. Раппопорт. – Л. : Наука, 1982. – 136 с.

369. Раппопорт, П.А. Русское шатровое зодчество конца XVI века / П.А. Раппопорт // Материалы и исследования по археологии СССР. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1949. – Т. 2. – № 12. – С. 238–301.

370. Ратшин, А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в

древности и ныне существующих монастырях в России / А. Ратшин. – М. : унив. тип., 1852. – 564, 45 с.

371. Рождественский, Н.П. Славяно-русские рукописи и старопечатные книги Вязниковского и Мстерского краеведческих музеев Владимирской области / Н.П. Рождественский // ТОДРЛ. – М.; Л. : Исд-во АН СССР, 1951. – Т. 8. – С. 392–402.

372. Розов, Н.Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей / Н.Н. Розов // ТОДРЛ. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1962. – Т. 18. – С. 294–304.

373. Руди, Т.Р. «Малая трилогия» Ермолая-Еразма / Т.Р. Руди // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 2010. – Т. 61. – С. 219–264.

374. Руди, Т.Р. «О, чудо медвеннаго приимания!»: (К биографии Ермолая-Еразма) / Т.Р. Руди // Die Welt Slaven. 2009. – Bd. 54. – S. 79–88.

375. Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. – Л. : Гос. публ. б-ка, 1988. – Вып. 1. – 343 л.

376. Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. – СПб. : Рос. нац. б-ка, 1992. – Вып. 2. – 305 с.

377. Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. – СПб. : Рос. нац. б-ка, 2004. – Вып. 3. – 389 с.

378. Русская иконопись. Большая коллекция. – М. : Белый город, 2003. – 432 с.: ил.

379. Сазонов, С.В. Монашеское имя Александра Невского и традиция монашеского имянаречения в средневековой Руси / С.В. Сазонов // СРМ. – Ростов : Содействие, 1994. – Вып. 6. – С. 16–24.

380. Сазонов, С.В. О версиях крещения русской земли в историографии XV в. / С.В. Сазонов // СРМ. – Ростов : Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник, 1991. – Вып. 1. – С. 29–45.

381. Сазонов, С.В. О синодике Новгородского Лисицкого монастыря / С.В. Сазонов // Археология и история Пскова и Псковской земли. Материалы семинара. 1992. – Псков : Институт археологии Российской Академии наук, 1992. – С. 51–53.

382. Святой и блаженный Максим Христа ради юродивый, Московский чудотворец. – М. : типо-лит. Г.И. Простакова, 1903. – 16 с.

383. Седова, Р.А. Служба митрополиту Петру / Р.А. Седова // ТОДРЛ. – СПб. : Наука, 1992. – Т. 45. – С. 231–248.

384. Секретарь, Л.А. Варлаам Хутынский / Л.А. Секретарь // ПЭ. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – Т. 6. – С. 635–636.

385. Секретарь, Л.А. Монастыри Великого Новгорода и окрестностей / Л.А. Секретарь. – М. : Северный паломник, 2011. – 597 с.

386. Села Ростовского и других уездов // ЯЕВ. Ч. неофиц. – 1896. – № 18. – Стб. 283–288.

387. Селин, А.А. Посвящения сельских церквей XVI–XVIII вв. Северо-Восточной и Северо-Западной Руси: Опыт исследования и сравнительный анализ / А.А. Селин // Уваровские чтения – V. – Муром : Стерх, 2003. – С. 153–160.

388. Семенченко, Г.В. К характеристике редакций жития ростовского епископа Исаяи / Г.В. Семенченко // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. Сб. статей. – М. : Институт истории АН СССР,

1989. – С. 33–48.

389. Семячко, С.А. Димитрий / С.А. Семячко // ПЭ. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – Т. 15. – С. 30–34.

390. Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока / архиеп. Сергей. – Владимир : Типо-лит. В.А. Паркова, 1901. – Т. 2. – XXII, 732, V с.

391. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока / архим. Сергей – М. : тип. Современных известий, 1875. – Т. 1. – 3, XIV, 330, 198, 4 с.

392. Серегина, Н.С. Стихиры Сергию Радонежскому как памятник отечественного песнотворчества / Н.С. Серегина // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1985. – Т. 38. – С. 338–355.

393. Сиренов, А.В. Александр Невский в культуре России средневековья и нового времени / А.В. Сиренов // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. 2016. – М. : Наука, 2017. – С. 368–380.

394. Скопин, В.В. Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. / В.В. Скопин // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. – М. : Наука, 1989. – С. 285–309.

395. Скрипиль, М.О. Легендарно-политические сказания Древней Руси / М.О. Скрипиль // Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. – Л. : ЛГУ, 1950. – Вып. 2. – С. 48–63.

396. Скрипиль, М.О. Повесть о Петре, царевиче ордынском / М.О. Скрипиль // Русские повести XV–XVI веков. – М.; Л. : Гос. изд-во художественной литературы, 1958. – С. 430–440.

397. Скрынников, Р.Г. Борис Годунов / Р.Г. Скрынников. – М. : Наука, 1983. – 190 с.

398. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). – М. : Русский язык, 1989. – Т. 2. – 494 с.

399. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1975. – Вып. 1. – 372 с.

400. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1976. – Вып. 3. – 288 с.

401. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1977. – Вып. 4. – 404 с.

402. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1987. – Вып. 12. – 384 с.

403. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1988. – Вып. 14. – 312 с.

404. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1991. – Вып. 17. – 296 с.

405. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1995. – Вып. 20. – 288 с.

406. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1997. – Вып. 22. – 298 с.

407. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 2006. – Вып. 27. – 276 с.

408. Смирнов, Л. Историческое описание Московского Зачатьевского

девичьего монастыря / Л. Смирнов. – М. : тип. И.Г. Чуксина, 1884. – 90 с.

409. Соковнин, С.П. Опыт исторического словаря о всех в истинной православной греко-российской вере святою непорочною жизнью прославившихся святых мужах / С.П. Соковнин. – М. : тип. И. Лопухина, 1784. – 251 с.

410. Соколов, М.И. О редакциях жития св. Авраамия Ростовского / М.И. Соколов // Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. – М. : тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1895. – Т. 2. – С. 236–241.

411. Соколов, С. Исторический очерк Ярославского Леонтьевского прихода (1608–1783) и кладбища (1783–1901) / С. Соколов. – Ярославль : типо-лит. Э.Г. Фальк, 1901. – 2, X, 288 с.

412. Соколова, Л.В. Житие Григория Пельшемского / Л.В. Соколова // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2, ч. 1. – С. 254–257.

413. Соловецкий летописец конца XVI в. / публ. В.И. Корецкого // Летописи и хроники. 1980 г. – М. : Наука, 1981. – С. 223–243.

414. Соловьев, С.М. История России с древнейших времен. 2-е изд. / С.М. Соловьев. – СПб. : Общественная мысль, 1896. – Кн. 1. – 1726 стб.

415. Соловьев, С.М. Сочинения. В 18 кн. История России с древнейших времен / С.М. Соловьев. – М. : Мысль, 1989. – Кн. 3. – 784 с.

416. Соловьев, С.М. Сочинения. В 18 кн. История России с древнейших времен / С.М. Соловьев. – М. : Мысль, 1989. – Кн. 4. – 752 с.

417. Соловьева, И.Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь. Художественное наследие и историческая летопись / И.Д. Соловьева. – СПб. : ИП-ПРИНТ, 2008. – 516 с.: ил.

418. Соломина, В.П. Древнерусское художественное серебро в собрании Архангельского краеведческого музея / В.П. Соломина. – М. : Северный паломник, 2007. – 204 с.: ил.

419. Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог выставки. – М. : Белый берег, 2001. – 300 с.: ил.

420. Спасский, Ф.Г. Русское литургическое творчество / Ф.Г. Спасский. – Париж : YMCA-PRESS, 1951. – 318 с.

421. Спирина, Л.М. Троицкие кресты XVI–XVII вв. в собрании Сергиево-Посадского музея-заповедника (К вопросу о лицевых изображениях серебряного и золотого дела XVI–XVII вв.) / Л.М. Спирина // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – М. : издат. дом «Подкова», 2000. – С. 345–368.

422. Станюкович, А.К. Гробница преподобного Никиты Столпника, Переславского чудотворца. Церковно-археологический очерк / А.К. Станюкович. – Звенигород : изд. авт., 2001. – 47 с.

423. Старицын, А.Н. Писцовые и переписные книги, как источник по истории монастырей Карелии XVII в. / А.Н. Старицын // Вестник Карельского краеведческого музея. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2011. – Вып. 6. – С. 132–143.

424. Строев, П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви / П. Строев. – СПб. : тип. В.С. Балашова, 1877. – X с., 1064, 68 стб.

425. Суворов, Н. Голубинский Е. История канонизации святых в русской

церкви. Москва. 1903 / Н. Суворов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1903. – Июль. – С. 263–308.

426. Суворов, И. Описание тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписанной к нему Дедовской Троицкой пустыни / И. Суворов. – Вологда : тип. Тов-ва «Знаменский и Цветков», 1911. – 55 с.

427. Суворов, Н. Несколько статистических и топографических сведений о Вологодской епархии от начала XVII столетия до нашего времени / Н. Суворов // ВЕВ. Прибавления. – 1865. – № 21. – С. 814, 815.

428. Суворов, Н.И. Описание Арсениево-Комельского монастыря Вологодской епархии / Н.И. Суворов // ВЕВ. Прибавления. – 1870. – № 2. – С. 58–65.

429. Суворов, Н.И. Описание Арсениево-Комельского монастыря Вологодской епархии / Н.И. Суворов // ВЕВ. Прибавления. – 1869. – № 24. – С. 892–902.

430. Тальберг, Н. История Русской церкви / Н. Тальберг. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – 926 с.

431. Творогов, О.В. Житие Антония Печерского / О.В. Творогов // СККДР. – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 135–136.

432. Титов, А. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента императорского общества любителей древней письменности А.А. Титова / А. Титов. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова. 1901. – Т. 1, ч. 2. – XXIII, 469 с.

433. Титов, А.А. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках / А.А. Титов. – М. : печ-ня А. Снегиревой, 1911. – 2, 153, II с.

434. Титов, А.А. Ростовская иерархия. Материалы для истории русской церкви / А.А. Титов. – М. : тип. Л. и А. Снегиревых, 1890. – 75 с.

435. Титов, А.А. Ростовский Богоявленский Авраамиев мужской монастырь Ярославской епархии / А.А. Титов. Сергиев Посад : 2-я тип. А.И. Снегиревой, 1894. – IV, 75 с.

436. Титов, А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву / А.А. Титов. – Сергиев Посад : 2-я тип. А.И. Снегиревой, 1892. – Вып. 3. – XI, 1, 391, XIV, 226 с.

437. Титов, А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву / А.А. Титов. – М. : печ-ня А.И. Снегиревой, 1906. – Вып. 5. – IX, 1, 418, 1, 240 с.

438. Титов, А.А. Церковные земли в Ростовском уезде XVII в. (По писцовым книгам 1629–1631 гг.) / А.А. Титов // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1896. – Кн. 2. – С. 1–45.

439. Тихомиров, Н.Я., Иванов, В.Н. Московский Кремль. История и архитектура / Н.Я. Тихомиров, В.Н. Иванов. – М. : Стройиздат, 1967. – 260 с.

440. Толстой, М.В. Рассказы из истории Русской церкви. В 5-ти кн. 7-е изд. / М.В. Толстой. – М. : изд. А.Д. Ступина., 1901. – 630, VIII с.

441. Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Первый век христианства на Руси / В.Н. Топоров. – М. : Гнозис: Шк. Языки русской культуры, 1995. – Т. 1. – 874 с.

442. Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.) / В.Н. Топоров. – М. : Гнозис: Шк. Языки русской культуры, 1998. – Т. 2. – 863, 16 л. ил.
443. Турилов, А.А. Алексей / А.А. Турилов // ПЭ. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. – Т. 1. – С. 637–646.
444. Турова, Е.А. Археологические исследования угличской архитектуры в 1992–2002 гг. / Е.А. Турова // Археология: история и перспективы. Первая межрегиональная конференция. Сб. статей. – Ярославль : [Б. и.], 2003. – С. 319–322.
445. Украинская, Т.Н. Житие Димитрия Прилуцкого / Т.Н. Украинская // СККДР. – Л. : Наука, 1988. – Вып. 2., ч. 1. – С. 259–262.
446. Ульяновский, В. Смутное время / В. Ульяновский. – М. : Европа, 2006. – 448 с.
447. Ундольский, В.М. Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского / В.М. Ундольский / В.М. Ундольский. – М. : унив тип., 1870. – 4, IV, 468 стб., 65 с.
448. Уханова, Е.В. Житие св. Иакова, епископа ростовского (источники и литература) / Е.В. Уханова // ТОДРЛ. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. – Т. 47. – С. 241–249.
449. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов. – М. : Московский рабочий, 1990. – 269 с.
450. Федотов, Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Русская религиозность. Часть II. Христианство Киевской Руси. Средние века. XIII–XV вв. / Примеч. С.С. Бычков / Г.П. Федотов. – М. : Sam & Sam, 2004. – 400 с.
451. Федотов, Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. / Примеч. С.С. Бычков / Г.П. Федотов. – М. : Мартис, 2015. – 367 с.
452. Федотова, М.А. К вопросу о житии Саввы Вишерского / М.А. Федотова // ТОДРЛ. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2001. – Т. 52. – С. 544–560.
453. Фет, Е.А. Пролог / Е.А. Фет // СККДР. – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 376–381.
454. Филарет, (Гумилевский). История Русской церкви в пяти периодах / (Гумилевский) Филарет. – М. : Изд-во. Сретен. монастыря, 2001. – VI, 840 с.
455. Филарет, (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. / (Гумилевский) Филарет. – СПб. : изд-е И.Л. Тузова, 1884. – 8, 512 с.
456. Филарет, (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1720 / (Гумилевский) Филарет. – СПб. : тип. Имп. акад. наук, 1857. – 300 с.
457. Филарет, (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно / (Гумилевский) Филарет. – СПб. : Русская симфония, 2008. – 760 с.
458. Филарет, (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Месяц май / (Гумилевский) Филарет. – Чернигов : тип. Ильин. монастыря., 1863. – 194 с.
459. Флоря, Б.Н. Иван Грозный / Б.Н. Флоря. – М. : Молодая гвардия, 1999. – 403, 13 с.: ил.
460. Французова, Е.Б. Деисусные чины в храмах Псковской земли XVI в.: местные особенности и общенациональные тенденции (по письменным

источникам) / Е.Б. Французова // Вестник церковной истории. – 2006. – № 4. – С. 122–141.

461. Французова, Е.Б. О почитании преподобного Сергия Радонежского во второй половине XVI в. (по писцовым материалам) / Е.Б. Французова // III международная конференция Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Тезисы докл. – Сергиев Посад : [Б. и.], 2002. – С. 25–26.

462. Фролов, М.В., Смирнов, Ю.А., Русаков, П.Е. Археологические исследования фундаментов первого каменного храма Иосифо-Волоцкого монастыря и погребений, совершенных в его приделах / М.В. Фролов, Ю.А. Смирнов, П.Е. Русаков // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. статей. – М. : Северный паломник, 2008. – С. 103–113.

463. Хайэмс, П. Странный случай с Томасом из Элдерсфилда / П. Хайэмс // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. – М. : Наука, 1994. – С. 161–172.

464. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII ст. / В. и Г. Холмогоровы. – М. : Синод. тип., 1911. – Вып. 11 – VI, 2, 380 с.

465. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Рузская десятина / В. и Г. Холмогоровы. – М. : тип. Л.Ф. Снегирева, 1881. – Вып. 1. – X, 255 с.

466. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Вып. 2. Звенигородская десятина / В. и Г. Холмогоровы. – М. : тип. Л.Ф. Снегирева, 1882. – 133 с.

467. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Вып. 4. Селецкая десятина Московского уезда / В. и Г. Холмогоровы // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1885. – Кн. 3. – С. 1–80.

468. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. Вып. 8. Волоколамская и Серпуховская десятины (Московского уезда) / В. и Г. Холмогоровы // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1896. – Кн. 4. – С. I–VI, 1–94.

469. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVII ст. Вып. 9. Волоколамская и Серпуховская десятины (Московского уезда) / В. и Г. Холмогоровы // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1897. – Кн. 1. – С. 95–188.

470. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII столетий. Вып. 5. Радонежская десятина Московского уезда / В. и Г. Холмогоровы // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1886. – Кн. 4. – С. 161–220.

471. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII ст. / В. и Г. Холмогоровы. – М. : тип. Л.Ф. Снегирева, 1886. – Вып. 3. – 388 с.

472. Холмогоровы, В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах XVI–XVIII ст. Вып. 10. Можайская десятина (Московского уезда) / В. и Г. Холмогоровы // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1901. – Кн. 2. – С. 161–284.

473. Холмогоровы, В.И. и Г.И. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей / В. и Г. Холмогоровы. – М. : Моск. гор. тип., 1884. – 2 с., 1200 стб.

474. Хорошев, А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А.С. Хорошев. – М. : изд-во Моск. унив., 1986. – 208 с.

475. Черепнин, Л.В. Образование Русского централизованного государства

в XIV–XV веках. Очерки социально-экономической и политической истории Руси / Л.В. Черепнин. – М. : изд-во социально-экономической лит-ры, 1960. – 889 с.

476. Черепнин, Л.В. Русские феодальные архивы XIV–XV веков / Л.В. Черепнин. – М.; Л. : изд-во АН СССР, 1948. – Ч. 1. – 473 с.

477. Черкасова, М.С. Устюжская десятина Ростовской митрополии в XV–XVII вв. / М.С. Черкасова // СРМ. – Ростов : Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», 2008. – Вып. 17. – С. 5–37.

478. Чернов, С.З. Некрополь Иосифо-Волоколамского монастыря в свете археологических исследований 2001 г. Старый и новый приделы // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. статей / С.З. Чернов. – М. : Северный паломник, 2008. – С. 296–308.

479. Чичуров, И.С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции / И.С. Чичуров // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. – М. : Наука, 1990. – С. 7–23.

480. Шеляпина, Н.С. Археологическое изучение памятников архитектуры начала XVI в. в Саввино-Сторожевском монастыре / Н.С. Шеляпина // Средневековая Русь. – М. : Наука, 1976. – С. 303–309.

481. Шереметев, С.Д. Два упраздненных монастыря над Переяславским озером / С.Д. Шереметев. – М. : MelanarĖ, 2005. – 40 с.

482. Шibaев, М.А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века / М.А. Шibaев. – М.; СПб. : Альянс-Архео, 2013. – 560 с., ил.

483. Шляпкин, И. Св. Питирим, епископ Пермский / И. Шляпкин // Журнал министерства народного просвещения. – 1894. – Март. – С. 135–145.

484. Шляпкин, И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 года / И. Шляпкин. – СПб. : тип. М.А. Алексеева, 1914. – 15, 30 с.

485. Щепкина, Е. Тульский уезд в XVII веке / Е. Щепкина // ЧОИДР. – М. : унив. тип., 1892. – Кн. 4. – С. I–XXXII, 1–320.

486. Экземплярский, А.В. Ростовские владетельные князья / А.В. Экземплярский. – Ярославль : тип. Губ. правления, 1888. – 65 с.

487. Эрстов, Д.А. Словарь исторический о святых прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия местно чтимых / Д.А. Эрстов. – СПб. : тип. II отд-ния Собств. е. и. в. канцелярии, 1836. – [2], VIII, 16, 303 с.

488. Эрстов, Д.А. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия местно чтимых. 2-е изд. – СПб. : тип. II отд-ния Собств. е. и. в. канцелярии, 1862. – XII, 260, 15 с.

489. Юрганов, А.Л. Нелепое ничто, или над чем смеялись святые Древней Руси / А.Л. Юрганов // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. – М. : РГГУ, 2003. – С. 211–290.

490. Юрганов, А.Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени / А.Л. Юрганов. – М. : РГГУ, 2006. – 437 с.

491. Яблонский, В. Пахомий Серб и его агиографические писания / В. Яблонский. – СПб. : Синод. тип., 1908. – XVI, 314, CXIV с.

492. Янин, В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода / В.Л. Янин // Средневековая Русь. – М. : Наука, 1976. – С. 108–110.
493. Янин, В.Л. Некрополь Новгородского Софийского собора / В.Л. Янин. – М. : Наука, 1988. – 240 с.
494. Ястребицкая, А.Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике / А.Л. Ястребицкая // Одиссей. Человек в Истории. 1991. – М. : Наука, 1991. – С. 84–102.
495. Яхонтов, Ив. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник / Ив. Яхонтов. – Казань : тип. Имп. унив., 1881. – 377 с.
496. Bushkovitch, P. Religion and Society in Russia / P. Bushkovitch // The Sixteenth and Seventeenth Centuries. – Oxford, N.-Y. Oxford University Press. 1992. – VI, 278 p.
497. Kollmann, N.S. Pilgrimage, Procession and Symbolic Space in Sixteenth-Century Russian Politics / N.S. Kollmann // Medieval Russian Culture. – Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1994. – Vol. 2. – P. 163–181.
498. Lenhoff, G. Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black / G. Lenhoff. – Wiesbaden : Harrassowitz, 1997. – 496 p.